Philippe Lacoue-Labarthe
Jean-Luc Nancy

El mito nazi

ANTHROPOS

47
Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy
El mito nazi

Biblioteca A / conciencia

Biblioteca A unifica la diversidad de información y comunicación de los autores y temas que configuran nuestro saber y conocimiento. Un espacio y un tiempo de inquietud donde la palabra guarda sus secretos y su luz preferida: la revelación, su memoria y la invención social de culturas.

* * *

El texto parte de este principio: seguramente el nazismo no puede resumir a toda la cultura occidental, pero tampoco es posible considerarlo como una simple aberración histórica. De este modo, entendemos que la ideología nazi obedece a una lógica propia que responde al mito y al problema de la identidad alemana y, quizás en el fondo, también al sentido mismo de la modernidad occidental.
Lo que en el libro se plantea es de una extraordinaria vigencia e interés para nuestros contemporáneos, cosa que nos invita a repensar el problema de nuestra propia identidad cultural.

PHILIPPE LACOUE-LABARTHE y JEAN-LUC NANCY. Ambos autores ocupan un lugar eminente en la filosofía francesa contemporánea. La Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo recoge su labor docente y de investigación, y su influencia e incluso liderazgo intelectual. Son los directores, junto con Jacques Derrida y Sarah Kofman, de la colección «La Philosophie en Effet» que publica Éditions Galilée. Ph. Lacoue-Labarthe es autor, entre otras, de las siguientes obras: *L'imitation des Modernes*; *Le sujet de la philosophie*; y *Métaphrasis / Le théatre de Hölderlin*. J.-L. Nancy ha editado más de treinta libros, de los que han sido traducidos al castellano: *La experiencia de la libertad*; *La comunidad desobrada*; y *Un pensamiento finito*, publicado en esta Editorial (2002).

ISBN: 84-7658-644-2
9 788476 586440

creative commons

EL MITO NAZI

Biblioteca A

conciencia

47

Biblioteca A crea el espacio y el tiempo de un encuentro, el silencio de las palabras en que nace la lectura de una obra de autores y temas que configuran la cultura y el saber científico de la actualidad

Philippe Lacoue-Labarthe
Jean-Luc Nancy

EL MITO NAZI

Traducción y epílogo de
Juan Carlos Moreno Romo

ANTHROPOS

El mito nazi / Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy ; traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2002
93 p. ; 18 cm. — (Biblioteca A ; 47. Conciencia)

Tít. orig.: "Le mythe nazi"
ISBN 84-7658-644-2

1. Nacionalsocialismo - Creencias 2. Mitos germanos - S. XX I. Nancy, Jean-Luc II. Moreno Romo, Juan Carlos, trad. y epíl. III. Título IV. Colección
329.18(430)"19":299.1
299.1:329.18(430)"19"

Título original: *Le mythe nazi*

Primera edición en Anthropos Editorial: 2002

© Edts. de l'Aube, 1991
© Anthropos Editorial, 2002
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
ISBN: 84-7658-644-2
Depósito legal: B. 44.690-2002
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA*

En sus notas de *Pasages*,[1] Benjamin recopiaba esta frase de Jung (de un libro aparecido en 1932): «El gesto simbólico de la entronización de la diosa Razón en Nuestra Señora de París parece haber tenido, para el mundo occidental, una significación análoga a la del abatimiento del roble de Wotan por parte de los misioneros cristianos, pues ni entonces ni ahora hubo un rayo vengador que viniese a fulminar a los blasfemos». Benjamin comenta: «¡La hora de la "venganza", para esos dos gestos históricos fundadores, parece sonar al mismo tiempo! El nacional-socialismo se encarga del primero y Jung del segundo».

¡La «diosa Razón» era la tentativa de un mito de lo no-mítico o de un culto sin divinidad: tentativa imposible, pero que no por ello dejaba de definir, en su imposibilidad misma, una exigencia absoluta de la razón moderna, la de saberse en la imposibilidad de recurrir a un más allá mítico.

---

* El texto que sigue retoma, desarrollándolo un poco más en esta ocasión, el prefacio preparado para la edición rumana de este libro (traducción de Nicoleta Dumitrache y de Ciprian Mihali, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999).

1. *Passages*, París, Cerf, 1989, p. 418.

El nazismo, precedido y luego acompañado en ello por el conjunto de los fascismos, partió en efecto del deseo de «venganza» respecto de este atentado a la grandeza sagrada, y de una venganza que debía restaurar la posibilidad del mito, y de una salvación encontrada en él. Lo que se percibe como la pérdida de una vida inmersa en la certidumbre inflamada de los mitos engendra una amargura y un resentimiento, en la experiencia de una incapacidad de afrontar la modernidad, o por el contrario una exaltación en la voluntad de hacer de esta modernidad una nueva potencia mítica. Se quiere entonces el «retorno» a una identidad ya dada de antemano en su substancia y en su figura: pueblo, jefe, patria, raza, suelo y sangre, naturaleza, comunidad.

Este libro trata de analizar la procedencia, la estructura y la significación del elemento mítico en el nazismo. No es solamente un trabajo de explicación histórica y filosófica: es una puesta en guardia contra todo aquello que, setenta años más tarde, puede nutrir de nuevo —y nutrir, en efecto, como es sabido, de un extremo al otro del mundo— las terribles amenazas del mismo espíritu de venganza erguido contra la razón. Una determinada racionalidad es percibida como destructora de las identidades, y no siempre va errada esta percepción. Sin embargo, es con más razón, y no con menos, o mejor aún con una razón más exigente como se puede encontrar la vía de una identidad cuyo deseo no sea, al mismo tiempo, el de la exterminación de los otros.

PHILIPPE LACOUE-LABARTHE
JEAN-LUC NANCY

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN EN FRANCÉS

La primera versión de este texto data de hace once años. Una segunda versión ha sido redactada hace tres, para una publicación en Estados Unidos.[1] El texto ha sido ligeramente revisado y modificado para la presente publicación en *Éditions de l'Aube*.

En 1991, más todavía que en 1980, un estudio titulado «El mito nazi» podría parecer presentar antes que nada el interés de un estudio histórico. Desde luego no es eso lo que tenemos en mente. Por lo demás, ya hemos subrayado desde la primera ocasión de este texto que no hacíamos un trabajo de historiadores, sino de filósofos. Esto significa, entre otras cosas, que las preocupaciones (*enjeux*) de este trabajo se ubican en el presente, no en el pasado (pero no es sino por un afán de claridad que simplificamos así la vocación de la historia...). ¿Cómo lo que está en juego lo está en nuestro presente? Es lo que trataremos de exponer brevemente a continuación.

De manera general, nuestro presente dista mucho de

1. «The nazi myth» (trad. de Brian Holmes), *Critical Inquiry*, n.º 16 (invierno, 1989), University of Chicago Press.

haber saldado cuentas con su pasado próximo nazi y fascista, lo mismo que con su todavía más próximo pasado estaliniano o maoísta (y quizás, si se ve el asunto más de cerca, se encontrará incluso que nos queda más por aclarar en relación al primero que en relación al segundo; por lo menos, éste no se ha producido en «nuestra» Europa occidental).

Que nos queden así, todavía, ciertas cuentas por rendir, y por rendirnos, que estemos aún en deuda o en obligación para con la memoria, la conciencia y el análisis, he ahí algo en lo que conviene una mayoría de nuestros contemporáneos. Sin embargo, las razones y los fines de tales deberes no son siempre ni muy claros ni muy satisfactorios. Se apela a la vigilancia ante los retornos posibles —ése es el motivo del *plus jamais ça!* («¡nunca más tal cosa!»). Y de hecho, la actividad o la agitación de las extremas derechas desde hace algunos años, el fenómeno del «revisionismo» a propósito de la Shoah, la facilidad con la que surgen grupos neo-nazis en la ex Alemania del Este, los «fundamentalismos», nacionalismos y puritanismos de toda especie, de Tokio a Washington y de Teherán a Moscú —todo eso viene bien para exigir tal vigilancia.

No obstante, la prudencia querría que esta vigilancia se completara con otra, que sería vigilancia de lo que no es del orden del «retorno», o que no se deja tan fácilmente pensar como «reacción». Los retornos o las repeticiones simples son muy raros, si no inexistentes en la historia. Y si el porte o la inscripción de una cruz gamada son infames, no son necesariamente (seamos precisos: pueden serlo, pero no lo son necesariamente) los signos de un verdadero, vivaz y peligroso resurgimiento nazi. Puede ser la expresión simplemente de la debilidad, o la impotencia.

Pero hay otra clase de repeticiones, que por lo demás pueden ser ignoradas como tales, cuya evidencia está mu-

cho más disimulada, cuyo proceso mismo es mucho más complejo y discreto —y cuyos peligros no son menos reales.

Ése podría muy bien ser el caso de los ya numerosos discursos contemporáneos que apelan al *mito*, a la necesidad de un nuevo mito o de una nueva conciencia mítica, o incluso a la reactivación de mitos antiguos. Tales discursos no siempre emplean el término «mito», y ni siquiera desarrollan siempre una argumentación explícita y precisa en favor de la función mítica.[2] Pero existe en el ambiente (*dans l'air du temps*) una demanda o una espera sorda de algo así como una representación, una figuración, y hasta una encarnación del ser o del destino de la comunidad (ese nombre, él solo, parece ya despertar ese deseo). Ahora bien, precisamente de esta identificación simbólica (o «imaginaria», según el léxico que se escoja: en todo caso, por imágenes, símbolos, relatos, figuras, y también por las presencias que los portan o los exhiben) es de lo que el fascismo en general se ha sobreabundantemente nutrido:[3] el

---

2. La tradición de un uso políticamente ambiguo, o ambivalente del mito, se podría remontar a los primeros románticos alemanes, pero de manera más moderna y más determinada, a Georges Sorel. En cuanto a nuestros contemporáneos, es posible dar ejemplos de apelación al mito bajo firmas de las que, por lo demás, no cabe sospechar de sus intenciones políticas. Así, Edgar Morin cuando escribe: «así como el hombre no se nutre sólo de pan, una sociedad no se nutre sólo de gestión. Ella se nutre también de esperanza, de mito, de sueños. [...] El pleno desarrollo del individuo requiere de comunidades y de solidaridades [...] la solidaridad verdadera, no impuesta, sino interiormente sentida y vivida como fraternidad» («Le grand dessein», *Le Monde* [22 de septiembre de 1988], pp. 1-2). Por un lado, uno no puede no asentir; pero ¿las categorías del mito y de una identificación así «vivida» no implican riesgos? Podríamos también remitirnos al ejemplo reciente de Serge Leclaire proponiendo dar al «entre-dos del encuentro [...] lugar y función en el orden socio-político» gracias a «la estructura del mito» tenida por «una arquitectura que convendría a las casas freudianas» (*Le pays de l'autre*, París, Seuil, 1991, sobrecubierta). También podríamos tomar ejemplos en Alemania, en particular el de Manfred Frank.

3. Cfr. esta sola cita: «La calamidad de la democracia es haber priva-

nazismo representa a este respecto, como pensamos haberlo mostrado, la puesta al día de los caracteres fundamentales de esta función identificatoria.

Queremos evitar la simplificación tanto como sea posible. No se trata de oponer —como sin duda lo ha hecho en exceso, bajo el impulso, en sí mismo irreprochable, del anti-totalitarismo, un cierto estilo de pensamiento democrático— la figuración mítica propia a los regímenes fascistas de un lado, y, del otro, la impresentabilidad como rasgo esencial de la democracia. (Como tampoco es justo, sin duda, vituperar la «civilización de la imagen» para oponerla a la cultura del discurso.) Pensamos, por el contrario, que la democracia plantea, o debe plantear, desde ahora la cuestión de su «figura» —lo que no quiere decir que esta cuestión se confunda con la de un recurso al mito.[4] Pensamos, en efecto, que no basta con afirmar como virtudes últimas de la República (que por el momento no distinguiremos de la democracia) la renuncia a toda identificación,

---

do a la nación de imágenes, de imágenes para amar, de imágenes para respetar, de imágenes para adorar —la revolución del siglo XX las ha devuelto a la nación» (Robert Brasillach, «Les leçons d'un anniversaire», *Je suis partout* [29 de enero de 1943]).

4. La cuestión de la figurabilidad de la democracia, y en consecuencia de la imitabilidad de su «modelo», no es tan nueva como podría pensarse. No es cosa del azar si un escritor, Maupassant, podía inventar (o recoger...) en 1880 la historia de ese empleado de ministerio que se las ingenia para parecerse a Napoleón III, pero para quien «cuando la República llegó, ése fue un desastre [...] Él también cambió de opinión; pero no siendo la República un personaje vivo y palpable a quien uno pueda parecerse, y sucediéndose con rapidez los presidentes, se encontró hundido en el más cruel apuro, en un desamparo espantoso, frustrado en todas sus necesidades de imitación, después de la falta de éxito de una tentativa por su último ideal: M. Thiers» («Les dimanches d'un bourgeois de Paris», *Contes et nouvelles*, París, Albin Michel, 1956, t. I, p. 285). Todo está ahí: la democracia sin modelo, o de modelo irrisorio —y con todo, lo grotesco de las muecas de los modelos.

una exposición permanente al cuestionamiento y, para terminar, como ocurre frecuentemente hoy en día, una suerte de fragilidad íntima, a la vez confesada y reivindicada, de la que no dejan de sacar partido los adversarios de la democracia, y muy pronto de toda la herencia de 1789 y de la Ilustración.

Y eso basta al menos cuando la más importante de las «democracias» del mundo se propone como el garante (identificado en un jefe de estado, una bandera, un ejército y un conjunto de imágenes) de un «nuevo orden mundial», a pesar de que no dejen de apresurarse, contra este «orden» o a su abrigo (o los dos a la vez), toda suerte de reivindicaciones o de pretensiones identitarias y figurativas: jefes, nacionalidades, pueblos, comunidades.

Que esas reivindicaciones provengan, a fin de cuentas, de una legitimidad o de una leyenda, ése no es quizás ni siquiera el punto esencial. Porque una leyenda puede engendrar una legitimidad, y una legitimidad puede ser legendaria: ¿quién puede decir en qué consiste «en el fondo» el *derecho* fundador de un «pueblo»? Pero la cuestión está en saber en qué consiste la operación de identificación, y si es precisamente a la elaboración de un *mito* a lo que ella debe hoy, de nuevo, dedicarse —o si, al contrario, la función mítica, con sus efectos nacionales, populares, éticos y estéticos, no es aquello contra lo que la política se tiene que reinventar desde ahora (incluso por lo que ella exige quizás en el orden de lo «figural»).

El nazismo puede sin duda todavía mostrarnos cómo el mundo moderno no ha llegado a identificarse en la «democracia» —o bien, a identificar dicha democracia—; lo que vale también, aunque de otra manera, a propósito de la mentada «técnica». Desde hace ya más de un siglo, este mundo sufrió la una y la otra como las necesidades de una historia que ya no es su obra (una historia que ya no es el

mito del Progreso de la Humanidad o de la Fundación de la Sociedad Razonable), que no es entonces ya una historia, es decir, que ya no produce ni evento ni advenimiento:* que ya no produce inauguración, apertura, nacimiento o renacimiento.

Ahora bien, el mito siempre ha sido el mito de un evento y de un advenimiento, el mito del Evento absoluto, fundador. Las sociedades que han vivido del mito y en el mito han vivido en la dimensión de una eventualidad constitutiva (deberíamos decir «estructural» si eso no fuera paradójico). Ahí donde el mito es buscado, es el evento lo que se desea. Pero lo que el nazismo, quizás, nos enseña, es que el evento no se fabrica. Las sociedades estructuradas por un mito no habían jamás fabricado, calculado ni construido su fundación: lo inmemorial era una propiedad intrínseca de los mitos. Lo inmemorial no se fabrica: también es futuro, también es la verdad actualizable del mito.

Lo que nos falta (porque algo nos falta, nos falta lo político,** no lo negamos) no es entonces ni la materia, ni las

---

* Traduzco *événement* por evento, y no por acontecimiento, que es más usual y transmite con mayor claridad al lector hispano la idea de algo que ocurre en el tiempo, para conservar el juego etimológico del original, aún recuperable en nuestra lengua, entre el *e-venire* (venir fuera de, salir de, crecer, tener desenlace, suceder) y el *ad-venire* (llegar, venir) latinos que han dado el francés *avènement* y el español *advenimiento*, que significan algo que inaugura un tiempo (*N. del T.*).

** «*Lo* político», así, con un artículo neutro para traducir el artículo masculino que el original francés utiliza, precisamente a falta de un artículo neutro en esa lengua. «*Le politique*», me explica Jean-Luc Nancy, es una suerte de neologismo, en boga a partir de los setenta (Pierre Kaufman, *L'inconscient du politique*, París, PUF, 1979) a causa de una inquietud que se generalizó entonces en torno al origen y a la esencia de la política. Deslindándose de la política empírica o concreta, pues, quiere este neutro hacer referencia, en este caso, a «la forma moderna de la esencia de lo político». En *La fiction du politique (Heidegger, l'art et la politique)*, Lacoue-Labarthe se explica también a este respecto: «lo políti-

formas para fabricar un mito. Para eso, siempre hay suficientes baratijas, suficiente *kitsch* ideológico disponible, tan pobre como peligroso. Pero nos falta discernir el evento —los eventos en los que se inaugura *en verdad* nuestro porvenir. Éstos no se producen desde luego en un retorno de los mitos. Ya no vivimos ni en la dimensión ni en la lógica del origen. Existimos en lo tardío, en el después histórico. Lo que no impide que la extremidad de lo tardío sea también la punta de lo nuevo. Es incluso exactamente eso lo que nos corresponde pensar.

PH. L.-L. y J.-L. N.

Julio de 1991

---

co, aquí —escribe—, para traducir el griego: *ta politika* y hacer referencia a la *esencia* de las cosas de la política»; cfr. *infra* (*N. del T.*).

EL MITO NAZI

Situación

1) El texto que sigue fue, en su origen, una ponencia relativamente breve, pronunciada el 7 de mayo de 1980 en un coloquio organizado por el Comité de Información sobre el Holocausto, en Schiltigheim, sobre «Los mecanismos del fascismo». En el marco fijado por ese tema, no nos propusimos presentar otra cosa que el esquema de análisis que requieren ser más ampliamente desarrollados.[1] Si, en esta nueva presentación, hemos modificado un poco nuestro texto, no ha dejado por ello de ser esquemático.

2) No somos historiadores —y menos aún historiadores especializados en el estudio del nazismo. Que no se es-

---

1. Ph. Lacoue-Labarthe ha presentado algunos de estos desarrollos en *La fiction du politique*, París, Bourgois, 1988 y en *Musica ficta (figures de Wagner)*, mismo editor, 1991; J.-L. Nancy en *La communauté désoeuvrée* y en *La comparution* (con Jean-Christophe Bailly), del mismo editor, en 1986 (2.ª ed. en 1988) y en 1991. Juan Manuel Garrido prepara actualmente, para la editorial LOM de Santiago de Chile, una versión española de *La comunidad inoperante*.

pere de nosotros, en consecuencia, una descripción factual de los mitos o de los elementos míticos del nazismo; ni una descripción de la exhumación y de la utilización, por parte del nazismo, de todo un material mitológico antiguo, considerado en particular como específicamente germano.

Que se lo espere tanto menos cuanto, hecha la parte de la ignorancia (hemos leído poco de la abundante y monótona literatura de la época), nosotros consideramos ese fenómeno relativamente superficial y secundario: como todo nacionalismo, el nazismo ha tomado de la tradición que se apropiaba, la tradición alemana, un cierto número de elementos simbólicos, entre los cuales los elementos propiamente mitológicos no son los únicos, ni, es probable, los más importantes. Como todo nacionalismo, dicho de otro modo, el nazismo ha exaltado de un modo nostálgico la tradición histórico-cultural alemana o más ampliamente germánica (todo aquello susceptible de ser integrado en un germanismo). Pero en esta exaltación —que reanima tanto el folclore como el *Volkslied*, la imaginería campesina del post-romanticismo y las ciudades de la Hanse, las «ligas» (*Bünde*) estudiantiles anti-napoleónicas, las corporaciones medievales, las órdenes caballerescas, el Santo Imperio, etc.—, una mitología (digamos, la de Erda, de Odín y de Wotan), desde hace mucho tiempo fuera de uso, a pesar de Wagner y algunos otros, no podía contar demasiado excepto para algunos intelectuales y artistas, si acaso para ciertos profesores o educadores. En pocas palabras, tal género de exaltación no tiene nada de específico (no más que la exaltación de Juana de Arco por el Estado francés de Petain). Lo que debe interesarnos aquí, empero, es la especificidad del nazismo. Y ella debe ocuparnos de tal suerte que el cuestionamiento de una mitología, de sus sospechosos prestigios y de sus «brumas», no sirva, como sucede a veces, de expediente fácil y, en el fondo de procedimiento di-

latorio (y un poco racista, o al menos, llanamente, anti-alemán) para hurtarse al análisis.

Es por ello que no hablaremos aquí de *los* mitos, en plural, del nazismo, sino únicamente del mito del nazismo, o del mito nacional-socialista *como tal*. Es decir, de la manera en la que el nacional-socialismo, usando o no los mitos, se constituye en la dimensión, en la función y en la seguridad propiamente míticas.

Es por ello también que nos guardaremos bien de desvalorizar los mitos del nazismo, en el sentido en el que un análisis crítico extremadamente fino (el de Roland Barthes) ha podido, utilizando conjuntamente los instrumentos de la sociología, del marxismo (brechtiano) y de la semiología, desmontar los mitologuemas que estructuraban, no hace mucho, el inconsciente socio-cultural de la pequeña-burguesía francesa. Frente a un fenómeno de una amplitud y de una masividad como las del nazismo, un análisis de este género no tendría estrictamente ningún interés —y ni siquiera, podemos apostarlo, alguna pertinencia.[2]

3) Lo que nos interesa y nos retendrá en el nazismo, es esencialmente la *ideología*, en el sentido que Hannah Arendt ha definido este término en su ensayo sobre *The ori-*

---

2. Más todavía: el desmontaje de las «mitologías» en el sentido de Barthes ha podido devenir, en nuestros días, parte integrante de una cultura ordinaria vehiculada por los mismos «medios» que secretan esas mitologías. En general, la denuncia de los «mitos», de las «imágenes», de los «medios» y de la «apariencia», forma parte desde ahora del sistema mitológico de los medios, de sus imágenes y de su apariencia. Lo que equivale a decir que el *mito* verdadero, si hay uno, ése en relación al que hay adhesión e identificación, se mantiene en un retiro más sutil, desde donde dispone, quizás, toda la escena (según lo necesite, en cuanto mito de la denuncia de los mitos...). Igualmente, se verá que el mito nazi se mantiene retirado de las figuras mitológicas determinadas, tanto de las de las mitologías germánicas como de las otras.

gins of totalitarism. Es decir, la ideología como la lógica, cumpliéndose totalmente (y proviniendo de una voluntad de cumplimiento total), de una idea que «permite explicar el movimiento de la historia como un proceso único y coherente».* «El movimiento de la historia y el proceso lógico de esta noción, —dice todavía Hannah Arendt—, se supone, deben corresponderse punto por punto, de tal suerte que todo lo que sucede, sucede en conformidad con la lógica de una idea.»

Lo que nos interesa y nos retendrá, en otros términos, es la ideología en cuanto, por un lado, se propone todavía como una explicación *política* del mundo, es decir, como una explicación de la *historia* (o, si se quiere, de la *Weltgeschichte*, entendida menos como «historia mundial» que como «mundo-historia», mundo que no está hecho sino de un proceso, y de su necesidad auto-legitimante) a partir de un concepto único: el concepto de raza, por ejemplo, o el concepto de clase, incluso el de «humanidad total»; y en cuanto, por otro lado, esta explicación o esta concepción del mundo (*Weltanschauung*: visión, intuición, aprehensión comprehensiva del mundo —término filosófico del que el nacional-socialismo, lo veremos más adelante, ha hecho gran uso) se quiere una explicación o una concepción *total*. Esta totalidad significa, por lo menos, que la explicación es indiscutible, sin defecto y sin tacha, contrariamente a los pensamientos de la filosofía de donde ella toma, empero, sin rubor la mayor parte de sus fuentes, pero que se caracterizan por el estilo arriesgado, y problemático, por la «inseguridad», como dice Hannah Arendt,

---

* Cfr. *The origins of totalitarism*. Los autores remiten a la versión francesa de J.-L. Bourget, R. Davreu y P. Lévy, *Le système totalitaire*, París, Seuil, 1972, p. 217. Hay ediciones españolas de esta obra en Taurus y en Alianza (*N. del T.*).

de su cuestionamiento. (De lo que resulta, por lo demás, que la filosofía es también rechazada por los ideólogos que la solicitan, y reenviada a la incertidumbre y a las vacilaciones timoratas de la «intelectualidad»: la historia de los filósofos y/o ideólogos del y en el nazismo es suficientemente clara a este respecto.)[3]

Habría que mostrar rigurosamente, aquí, qué relaciones mantiene la ideología, así concebida como *Weltanschaung* total, con eso que Hannah Arendt llama la «dominación total», es decir, ante todo con lo que Carl Schmidt, autorizándose a la vez en el discurso propiamente fascista (el de Mussolini y de Gentile) y en el concepto jüngeriano de «movilización total» (encargado de dar una primera definición de la técnica como potencia total y mundial), llamaba el *Estado total*.

Habría que mostrar rigurosamente, además, cómo el Estado total debe ser concebido como *Estado-Sujeto* (ese sujeto, se trate de la nación o de la humanidad, de la clase, de la raza o del partido, siendo o queriendo ser sujeto absoluto), de tal suerte que es, en última instancia, en la filosofía moderna o en la metafísica realizada del Sujeto donde la ideología encuentra a pesar de todo su caución verdadera: es decir, en este pensamiento del ser (y/o del devenir, de la historia) en cuanto subjetividad presente a sí misma, soporte, fuente y fin de la representación, de la certidumbre y de la voluntad. (Pero habría que recordar asimismo con precisión cómo la filosofía que deviene ideología inaugura también, y al mismo tiempo, este *fin de la filosofía* del que Heidegger, Benjamin, Wittgenstein y Bataille han dado testimonio múltiple pero simultáneo.)

Habría que mostrar rigurosamente, en fin, que la lógica

---

3. Sobre esta historia, cfr. Hans Sluga, «Heidegger, suite sans fin», *Le messager européen*, París, P.O.L., n.º 3, 1989.

de la idea o del sujeto, que así se realiza, es para empezar, como se puede ver gracias a Hegel, la lógica del Terror (que sin embargo, en sí misma, no es propiamente fascista, ni totalitaria),[4] y es a continuación, en su último desarrollo, el fascismo. La *ideología del sujeto* (lo que, quizás, no sea sino un pleonasmo), eso es el fascismo, valiendo la definición, por supuesto, para el día de hoy. Evocaremos todavía este punto: pero va de suyo que la demostración que requiere excede los límites de esta exposición.

Si queremos, sin embargo, insistir un poco sobre este motivo, es en realidad para marcar nuestra desconfianza y nuestro escepticismo, tratándose del nazismo, respecto de la acusación apresurada, brutal y las más de las veces ciega, de *irracionalismo*. Hay, por el contrario, una *lógica del fascismo*. Esto quiere decir también que *una cierta lógica es fascista*, y que esta lógica no es simplemente ajena a la lógica general de la racionalidad en la metafísica del Sujeto. No decimos eso sólo para subrayar hasta qué punto una cierta oposición asumida, a veces en la ideología nazi, a veces a propósito de ella, ente el *mythos* y el *logos*, oposición en apariencia elemental, es en efecto muy compleja (habría que releer a este respecto, entre otros, varios textos de Heidegger);[5] no lo decimos solamente tampoco para recordar

---

4. El Terror no depende —al menos no de manera completa, evidente, ni... moderna— del *inmanentismo* general que suponen los totalitarismos, y en primer rango el nazismo, donde la inmanencia de la raza —del suelo y de la sangre— absorbe toda trascendencia. En el Terror queda aún el elemento de una trascendencia clásica (de la «nación», de la «virtud» y de la «república»). Pero esta diferenciación, necesaria a una descripción justa, no conduce ni a rehabilitar el Terror, ni a reivindicar una trascendencia contra la inmanencia: este gesto muy extendido hoy nos parece tan mítico o mitificante como el gesto inverso. Lo que de veras necesitamos es pensar fuera de la oposición o de la dialéctica de esos términos.

5. Esta referencia requeriría dos desarrollos distintos: por una parte, sobre la complejidad de la pareja mythos/logos como Heidegger permite

que, como todo totalitarismo, el nazismo apelaba a una ciencia, es decir, mediante la totalización y la politización del Todo, a *la* ciencia; lo decimos ante todo porque, si ciertamente no debemos olvidar que uno de los componentes esenciales del fascismo es la *emoción*, de masa, colectiva (y esta emoción no es solamente la emoción política: es, hasta cierto punto al menos, en la emoción política la emoción revolucionaria misma), tampoco debemos olvidar que la susodicha emoción se conjuga siempre con *conceptos* (y esos conceptos pueden ser, en el caso del nazismo, «conceptos reaccionarios», no dejando por ello de ser conceptos).

Sencillamente acabamos de recordar una definición de Reich, de la *Psicología de masas del fascismo*: «Conceptos reaccionarios que se agregan a una emoción revolucionaria dan por resultado la mentalidad fascista». Lo que no significa, ni en la letra de ese texto, ni para nosotros, que toda emoción revolucionaria esté inmediatamente condenada al fascismo, ni que los conceptos reputados «progresistas» estén siempre, de suyo, al abrigo de un contagio fascinante. Se trata sin duda, cada vez, de una manera de «hacer mito», o de no hacerlo.

4) Al interior del fenómeno general de las ideologías totalitarias, nos atenemos aquí a la diferencia específica o a la naturaleza propia del nacional-socialismo.

En el ámbito en el que estamos situados, esta especificidad puede ser enfocada, de manera por lo demás totalmente clásica, a partir de dos enunciados:

---

despejarla, pero también, por la otra, sobre la relación que reivindica Heidegger respecto a una dimensión mítica del pensamiento, relación que no fue evidentemente ajena a su nazismo (hacemos alusión a ello más adelante).

1. El nazismo es un fenómeno específicamente alemán.
2. La ideología del nazismo es la ideología racista.

De la conjunción de esos dos enunciados, no se debe evidentemente concluir que el racismo sea el patrimonio exclusivo de los alemanes. Se sabe suficientemente el lugar que tuvieron, en los orígenes de la ideología racista, autores franceses e ingleses. Una vez más, que no se espere de nosotros una puesta en cuestión simplificadora y cómoda de Alemania, del alma alemana, de la esencia del pueblo alemán, de la germanidad, etc. Al contrario.

Hubo incontestablemente, y hay quizás todavía un problema alemán. Frente a ese problema, la ideología nazi ha sido un tipo de respuesta del todo determinada, políticamente determinada. Y no hay ninguna duda de que la tradición alemana, y en particular la tradición del pensamiento alemán, no es en absoluto extranjera a esta misma ideología. Pero eso no quiere decir que ella sea responsable, y, por ello, condenable en bloque. Entre una tradición de pensamiento y la ideología que viene, siempre abusivamente, a inscribirse en ella, hay un abismo. El nazismo no está más en Kant, en Fichte, en Hölderlin o en Nietzsche (todos ellos pensadores solicitados por el nazismo) —y ni siquiera, en última instancia, en el músico Wagner— de lo que el Goulag está en Hegel o en Marx. O el Terror, sencillamente, en Rousseau. De la misma manera, sea cual fuere su mediocridad (a la medida de la cual es necesario, sin embargo, pesar toda su ignominia), el petainismo no es una razón suficiente para invalidar, por ejemplo, Barrès o Claudel. Sólo es condenable el pensamiento que se pone deliberadamente (o confusamente, emocionalmente) al servicio de una ideología, y que se abriga detrás de ella, o busca aprovecharse de su poder: Heidegger durante los diez primeros meses del nazismo, Céline bajo la Ocupa-

ción, y un buen número de otros, en esa época o después (y en otras partes).

Así, nos vemos conducidos a agregar todavía esta precisión: en la medida en que aquí nos incumbe despejar los rasgos específicos de una figura que la historia nos ha entregado como «alemana», en la misma medida, empero, nuestra intención se aleja de querer presentar esta historia como el efecto de un determinismo, sea éste concebido bajo el modelo de un destino o el de una causalidad mecánica. Tal visión de las cosas pertenece más bien, y precisamente, al «mito» como queremos analizarlo. No proponemos aquí una interpretación de la historia como tal. Nuestro tiempo está sin duda todavía desprovisto de medios para avanzar, en este dominio, interpretaciones que ya no estén contaminadas por el pensamiento mítico o mitificante. Es más allá de éste que la historia, como tal, espera ser de nuevo pensada.

La tarea aquí es entonces la de comprender, para empezar, cómo ha podido formarse la ideología nazi (lo que intentaremos describir como el *mito nazi*) y, más precisamente, por qué la figura alemana del totalitarismo es el racismo.

Existe para esta pregunta una primera respuesta, fundada en la noción de eficacia política (es decir, también técnica), de la que Hannah Arendt propone en suma la formulación media, por ejemplo, en frases como éstas:

> Las *Weltanschauungen* y las ideologías del siglo XIX no son en ellas mismas totalitarias, y aunque el racismo y el comunismo se hayan vuelto las ideologías decisivas del siglo XX, éstas no eran, en el principio, más «totalitarias» que las otras; esto advino porque los principios sobre los cuales reposaban originalmente su experiencia —la lucha de razas por la dominación del mundo, la lucha de clases por

la toma del poder político en los diferentes países—, se revelaron más importantes políticamente hablando que los de las otras ideologías.[6]

Pero esta primera respuesta no explica por qué el racismo es la ideología del totalitarismo alemán —mientras que la lucha de clases (o al menos una de sus versiones) es, o ha sido, la del totalitarismo soviético.

De donde la necesidad en que estamos de proponer una segunda respuesta, esta vez específica al nacional-socialismo, y en la cual trataremos de hacer intervenir, lo más rigurosamente posible, el concepto de *mito*. Esta respuesta, en su estructura elemental, puede articularse en dos proposiciones:

1. Dado que el problema alemán es fundamentalmente un problema de *identidad*, la figura alemana del totalitarismo es el racismo.
2. Dado que el mito puede definirse como un *aparato de identificación*, la ideología racista se ha confundido con la *construcción* de un mito (nos referimos al mito del ario, en cuanto éste ha sido deliberada, voluntaria y técnica elaborado *como tal*).

Eso es, dicho escuetamente, lo que quisiéramos hacer el intento de demostrar.

La identificación mítica

Es sin duda necesario adelantar de entrada lo siguiente: desde finales del siglo XVIII, es en la tradición alemana, y en

6. *Op. cit.*, p. 218.

ninguna otra parte, donde se ha elaborado la reflexión más rigurosa sobre la relación que guarda el mito con el problema de la identificación.

Ello se debe, para empezar, al hecho de que los alemanes —veremos por qué— leen particularmente bien el griego, y este problema, o esta interrogación sobre el mito, es un problema muy viejo heredado de la filosofía griega. Y sobre todo, de Platón.

Se sabe que Platón ha construido lo político (y, con el mismo gesto, delimitado lo filosófico como tal) excluyendo de la pedagogía del ciudadano, y más generalmente del espacio simbólico de la ciudad, los mitos y las formas mayores del arte que les estaban vinculadas. Desde Platón data la oposición zanjada, crítica, entre los dos usos de la palabra o dos formas (o modos) del discurso: el *mythos* y el *logos*.

La decisión platónica respecto los mitos se apoya en un análisis teológico-moral de la mitología: los mitos son ficciones, y estas ficciones cuentan, sobre lo divino, mentiras sacrílegas. Es necesario, en consecuencia, corregir los mitos, expurgarlos, desterrar de ellos todas esas historias de parricidios y de matricidios, de asesinatos de todo género, de violaciones, incestos, odio y engaño. Y se sabe incluso que Platón pone en tal rectificación, en esta tarea ortopédica —que no es entonces una pura y simple exclusión—, un cierto ensañamiento.

¿Por qué? Por la razón esencial de que los mitos, por el papel que desempeñan en la educación tradicional, por su carácter de referente general en la práctica habitual de los griegos, inducen a malas actitudes o malos comportamientos éticos o políticos. Los mitos son socialmente nefastos.

Con esto llegamos a nuestro asunto. Porque esta condenación del papel de los mitos supone que se les reconozca, de hecho, una función específica de *ejemplaridad*. El mito es una ficción en el sentido fuerte, en el sentido activo de

formación (*façonnement*), o, como lo dice Platón, de la «plástica»: es entonces un *ficcionamiento*, cuyo papel es proponer, si no imponer, modelos o tipos (es todavía el vocabulario de Platón, y pronto veremos dónde y cómo reaparecerá), tipos a imitación de los cuales un individuo —o una ciudad, o un pueblo entero— puede comprenderse a sí mismo e identificarse.

Dicho de otra manera, el problema que plantea el mito es el del *mimetismo*, en cuanto el mimetismo sólo está en condiciones de asegurar una identidad. (Lo hace, es verdad, de un modo paradójico, pero no es posible entrar aquí en los detalles.)[7] La ortopedia platónica viene entonces a corregir el mimetismo en provecho de una conducta racional, es decir, «lógica» (conforme al *logos*). Se entiende por qué, con el mismo movimiento, Platón debe también purificar el arte, es decir desterrar y expulsar ritualmente de la ciudad el arte en cuanto éste implica, en su modo de producción o de enunciación, la *mimesis*: lo que vale esencialmente, pero no exclusivamente, para el teatro y la tragedia. En eso se indica, además, que el problema del mito es siempre indisociable del problema del arte, menos porque el mito sea una creación o una obra de arte colectiva, que porque el mito, como la obra de arte que lo explota, es un instrumento de identificación. Es incluso el *instrumento mimético* por excelencia.

A este análisis, la tradición alemana (en la filología clásica, la estética, la etnología histórica, etc.) le reservará una acogida particular, agregándole, como veremos, un elemento decisivo. De ahí que no deba sorprendernos, por ejemplo, el ver a alguien como Thomas Mann, en su elogio de Freud que firmó su condenación por los nazis (y en consecuencia,

---

7. Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, «Diderot, le paradoxe et la mimesis», en *L'imitation des modernes*, París, Galilée, 1987.

un cierto tiempo después, su ruptura con la ideología de la «revolución conservadora»), incorporarse a esta tradición analizando la «vida en el mito» como una «vida en cita-ción».[8] Así, el suicidio de Cleopatra cita —es decir, imita— tal episodio del mito de Ishtar-Astarté. Del mismo modo, no nos sorprenderá que el *Doctor Fausto*, sin duda uno de los mejores libros que se hayan escrito sobre el nazismo, tenga por tema dominante —sin tomar en cuenta su dispositivo, que es abiertamente mimético y agonístico— la cuestión del arte y del mito, considerados precisamente bajo este ángulo.

Esto dicho, ¿por qué todo un estrato del pensamiento alemán, al menos desde el romanticismo, se ha adherido de manera privilegiada a este género de problemática —al extremo de constituirla, como es el caso en Nietzsche, en problemática central? ¿Y por qué, a lo largo de ese trabajo, este pensamiento se ha ensañado —según, de nuevo, una expresión de Nietzsche— en «derribar el platonismo?» ¿Por qué el rector Krieck, ideólogo harto oficial del régimen nazi, se propuso luchar contra el «rechazo del mito por el *logos* [...] desde Parménides hasta nuestros días?» ¿Y por qué Heidegger, quien, sin embargo, dejó bastante pronto de estar *al servicio* del nacional-socialismo (y al que el mismo Krieck era hostil), ha podido decir que «la razón, tan magnificada desde hace siglos, es el enemigo más encarnizado del pensamiento»? O aun, que la Historia en su origen no depende de una ciencia, sino de una mitología.

No podemos aquí otra cosa que desglosar muy esquemáticamente un análisis difícil y complejo, que debería referirse a una capa histórica del todo precisa —entre la historia de las mentalidades, la historia del arte y del pensamiento y la historia política: se la podría llamar, a falta de algo mejor, la historia de los ficcionamientos.

---

8. En *Noblesse de l'esprit*, trad. F. Delmas, París, Albin Michel, 1960.

Al principio, y para decirlo de manera abrupta, hay esto: desde el derrumbamiento de la cristiandad, un espectro ha obsesionado a Europa, el espectro de la imitación. Lo que significa, para empezar, la imitación de los antiguos. Se sabe qué papel ha desempeñado el modelo antiguo (Esparta, Atenas o Roma) en la fundación de los Estados-nación modernos, y en la construcción de su cultura. Del clasicismo de la época de Luis XIV hasta la puesta a la antigua de 89 o al neoclasicismo del Imperio se despliega todo un trabajo de estructuración política, donde se realizan a la vez una identificación nacional y una organización técnica de gobierno, de administración, de jerarquización, de dominación, etc.[9] En ese sentido habría que introducir la *imitación histórica*, como Marx lo había pensado ya, entre los conceptos políticos.

En la historia de esta Europa presa de la imitación, el drama de Alemania no es simplemente el de estar parcelada, al punto, la cosa es conocida, que apenas y existe una lengua alemana, y que ninguna obra de arte «representativa» (incluso la Biblia de Lutero difícilmente puede ser considerada como tal) ha visto aún el día, en 1750, en esta lengua.

El drama de Alemania es también el de sufrir esta imitación *en segundo grado*, y de verse obligada a imitar esta imitación de lo Antiguo que Francia o Italia no cesan de exportar durante al menos dos siglos. Alemania, en otros términos, no está sólo privada de identidad, sino que le fal-

9. Durante todo este período, Alemania no tiene *Estado*, como es sabido. Corresponde más bien a lo que Dürrenmatt ha podido describir de la siguiente manera: «Los alemanes no han tenido nunca un Estado, sino únicamente el mito de un imperio sagrado. Su patriotismo siempre ha sido romántico, en todo caso antisemita, y también piadoso y respetuoso de la autoridad» («Sur le sentiment patriotique», *Liberation*, 19 de abril de 1990 —traducción de un texto aparecido en *Dokumente und Aussprachen*, Bonn, Bouvier, 1989).

ta también la propiedad de su medio de identificación. Desde este punto de vista, no es nada sorprendente que la querella de Antiguos y Modernos se haya prolongado tan tarde en Alemania, es decir, al menos hasta los primeros años del siglo XIX. Y podríamos perfectamente describir la emergencia del nacionalismo alemán como la larga historia de la *apropiación de los medios de identificación*. (Es quizá, por lo demás, lo que define en parte el contenido de las «revoluciones conservadoras», de las que no hay que olvidar su odio por el «cosmopolitismo».)

Lo que le ha faltado entonces a Alemania, prácticamente, es su sujeto, o es ser el sujeto de su propio devenir (y la metafísica moderna, en cuanto metafísica del Sujeto, no se ha llevado a cabo ahí por azar). En consecuencia, lo que Alemania ha querido construir, es tal sujeto, su propio sujeto. De ahí, su voluntarismo intelectual y estético, y eso que Benjamin, un poco antes de 1930, señalaba como una «voluntad de arte» en ese eco de la edad barroca que representaba a sus ojos el expresionismo. Si la obsesión o el miedo de los alemanes ha sido siempre el no llegar a ser artistas, el no poder acceder al «gran Arte», si en su arte o en su práctica hay constantemente tal aplicación, y tantas expectativas teóricas, es porque lo que estaba en juego era nada menos que su identidad (o el vértigo de una ausencia de identidad).

Pero hay más: se puede decir, sin duda, que lo que ha dominado, desde ese punto de vista, la historia alemana, es una implacable lógica del *double bind* (de esta doble conminación contradictoria, por la que Bateson, siguiendo en eso a Freud, explica la psicosis). En el sentido estricto del término, la enfermedad que habrá amenazado siempre a Alemania, es la esquizofrenia, a la que tantos de sus artistas habrán sucumbido.

¿Por qué una lógica del *double bind*? Porque la apropia-

ción del medio de identificación, simultáneamente, debe y no debe pasar por la imitación de los antiguos, es decir, antes que nada de los griegos. Debe hacerlo porque no hay otro modelo que el de los griegos (una vez derrumbada la trascendencia religiosa, con las estructuras políticas que le corresponden, se recordará que es el pensamiento alemán quien ha proclamado la «muerte de Dios», y que el romanticismo medio se fundó sobre la nostalgia de la cristiandad medieval). No debe hacerlo porque ese modelo griego ha servido ya a otros. ¿Cómo responder a ese doble imperativo contradictorio?

Se habrán dado, probablemente, en el conjunto de la cultura alemana, dos salidas: una salida teórica en primer lugar, es decir, para ser precisos, *especulativa*. Es la salida proporcionada por la dialéctica, por la lógica del mantenimiento y de la supresión, de la elevación a una identidad superior y de la resolución, en general, de la contradicción. Hegel es su representante más visible y (quizás) el más riguroso, pero no tiene, en la época misma del «idealismo especulativo», el monopolio del esquema general de esta solución. Que, por otro lado, le abre en particular el camino a Marx. Esta salida dialéctica representa sin duda, contrariamente a lo que pensaba Nietzsche (del que, sin embargo, es sabido hasta dónde le llevó la obsesión de la identidad), la esperanza de una «salud». Pero no podemos detenernos aquí sobre esta primera vía.

Por otra parte, se habrá dado la salida estética, o la esperanza de una salida estética; y a ella queremos atenernos, pues no está por casualidad en la «enfermedad» nacional-socialista.

¿Cuál es su principio? Es el del recurso a otros griegos distintos de los que habían sido utilizados hasta entonces (es decir, hasta el neoclasicismo francés). Ya Winckelmann había dicho: «Necesitamos imitar a los antiguos

para volvernos, si ello es posible, inimitables».[10] Pero quedaba por saber lo que, justamente, podía ser imitado de los antiguos de tal manera que diferenciara radicalmente a los alemanes.

¿Se sabe que lo que los alemanes han descubierto, al alba del idealismo especulativo y de la filología romántica (en el último decenio del siglo XVIII, en Jena, entre Schlegel, Hölderlin, Hegel y Schelling), es que ha habido, en realidad, dos Grecias: ¡una Grecia de la mesura y de la claridad, de la teoría y del arte (en el sentido propio de esos términos), de la «forma bella», del rigor viril y heroico, de la ley, de la Ciudad, del día; y una Grecia oculta, nocturna, sombría (o demasiado deslumbrante), que es la Grecia arcaica y salvaje de los rituales unanimistas, de los sacrificios sangrientos y de la embriaguez colectiva, del culto de los muertos y de la Tierra-Madre —en pocas palabras, una Grecia mística, sobre la cual la primera se ha edificado con dificultad («reprimiéndola»), pero que ha permanecido siempre sordamente presente hasta el hundimiento final, sobre todo en la tragedia y en las religiones de misterios. Podemos seguir la pista de este desdoblamiento de «Grecia» en todo el pensamiento alemán desde, por ejemplo, el análisis hölderliniano de Sófocles o la *Fenomenología del espíritu* hasta Heidegger, pasando por el *Mutterrecht* de Bachofen, la *Psiché* de Rohde, o la oposición de lo apolíneo y lo dionisíaco que estructura *El nacimiento de la tragedia*.

Por supuesto, simplificamos un poco: no todas las descripciones de esta doble Grecia concuerdan entre sí —lejos de eso—, y de un autor a otro los principios de evaluación divergen la mayor parte del tiempo de manera muy sensible. Pero si sacamos (abusivamente) una especie de promedio —y la ideología no procederá de otra manera—, se

10. «Sobre la imitación de la pintura y de la escultura de los griegos.»

puede avanzar que este descubrimiento implica en general un cierto número de consecuencias decisivas.

Nosotros vamos a retener cuatro:

1) Este descubrimiento permite, evidentemente, promover un modelo histórico nuevo, inédito, y desembarazarse de la Grecia neoclásica (la Grecia francesa, e incluso, más antiguamente, la Grecia romana y renacentista). Lo que autoriza, a la vez, una identificación de Alemania con Grecia. Hay que notar que esta identificación se fundará para empezar en una identificación de la lengua alemana con la lengua griega (en principio, todo es, por supuesto, filológico).

Eso significa que sería erróneo pensar demasiado simplemente que la identificación se ha hecho, sin más, respecto de la otra Grecia, la Grecia olvidada y mística: ha habido siempre un poco de eso, pero, por un cierto número de razones de las que vamos a hablar, nunca ha habido exclusivamente eso. La identificación con Grecia no ha tenido jamás la forma privilegiada de la bacanal.

Eso significa también, por otro lado, que ese tipo de identificación, específicamente lingüística en su origen, se conjugó precisamente con la consigna de una «nueva mitología» (Hölderlin, Hegel y Schelling en 1795), o con la de la construcción necesaria de un «mito del porvenir» (Nietzsche, *a través de* Wagner, en los años ochenta). En efecto, la esencia de la lengua griega original, del *mythos*, es la de ser, como la lengua alemana, capaz de *simbolización* y, por ello, capaz de la producción o de la formación de «mitos conductores», para un pueblo definido él mismo lingüísticamente. La identificación debe, entonces, pasar por la construcción de un mito, y no por un simple retorno a mitos antiguos. De Schelling a Nietzsche, los ejemplos de tentativas de este género no faltan.

En consecuencia, la construcción del mito será forzosa-

mente teórica y filosófica, o si se quiere, será consciente, incluso si se hace en el terreno de la poesía. Deberá entonces tomar prestado el modelo de la alegoría, como en el *Ring* de Wagner, o en el *Zaratustra* de Nietzsche. Así será rebasada de forma dialéctica la oposición entre la riqueza de la producción mítica primitiva (que es inconsciente) y la universalidad abstracta del pensamiento racional, del *Logos*, de las Luces, etc. Según un esquema propuesto por Schiller en su ensayo sobre *Poesía ingenua y poesía sentimental*, la construcción del mito moderno (o, lo que es lo mismo, de la obra de arte moderna) será siempre pensada como el resultado de un proceso dialéctico. Y por eso lo que nosotros llamábamos «la salida estética» es inseparable de la salida teórica o filosófica.

2) La misma lógica (dialéctica) está a la obra en lo que podríamos llamar el mecanismo de la identificación. En este sentido, es necesario distinguir muy rigurosamente entre la utilización que se hace de una u otra Grecia.

La Grecia, por decirlo rápidamente, «mística» proporcionó en general, no de manera directa un modelo, sino más bien un recurso, es decir, la idea de una energía capaz de asegurar y de hacer funcionar la identificación. Ella es la encargada, en suma, de proporcionar la *fuerza identificatoria*. Por ello, la tradición alemana agrega a la teoría griega y clásica de la imitación mítica, de la *mimesis* —o desarrolla con mucha insistencia—, lo que, en Platón por ejemplo, no estaba finalmente sino en germen, a saber una teoría de la fusión o de la participación mística (de la *methexis*, como dirá, en otro contexto, Lévy-Brühl),[11] de la cual la experiencia dionisíaca, tal y como la describe Nietzsche, da en el fondo el mejor ejemplo.

---

11. Cfr. *Les carnets*, París, PUF, 1949.

Pero eso no quiere decir que el modelo a imitar provenga inmediatamente, o sea pensado como debiendo provenir inmediatamente de la indiferenciación mística. Al contrario: en la efusión dionisiaca —para permanecer todavía en el terreno nietzscheano—, y surgida de esta efusión, lo que aparece es una imagen simbólica, parecida, dice Nietzsche, a «una imagen de ensueño». Esta imagen es de hecho la imagen escénica (el personaje, o mejor, la figura, la *Gestalt*) de la tragedia griega. Emerge del «espíritu de la música» (siendo la música, como lo sabía también Diderot, el elemento mismo de la efusión), pero ella se engendra dialécticamente la lucha amorosa de ese principio dionisíaco con la resistencia figural apolínea. El modelo o el tipo es entonces esta formación de compromiso entre dionisíaco y apolíneo. Así se explica, por lo demás, el heroísmo trágico de los griegos, debido en gran parte, según Nietzsche (y este motivo no será olvidado), a la población nórdica de los dorios, los únicos que se han mostrado capaces de hacer frente a la disolución perniciosa que provocaba fatalmente el misticismo oriental.

3) Todo eso da cuenta del privilegio acordado, en la problemática alemana del arte, al teatro y al drama musical, es decir, a la repetición de la tragedia y del festival trágico, las más capaces, entre todas las formas de arte, de echar a andar el proceso de identificación. Por eso Wagner, más aún que Goethe, será pensado como el Dante, el Shakespeare o el Cervantes de Alemania. Y es por ello que perseguirá deliberadamente, con la fundación de Bayreuth, un objetivo político: el de la unificación, a través de la celebración y el ceremonial teatral, del pueblo alemán (unificación comparable a la de la ciudad en el ritual trágico). Y es en ese sentido fundamental que debemos comprender la exigencia de una «obra de arte total». La totali-

zación no es solamente estética: ella señala en dirección de lo político.

4) Se entiende quizás mejor, desde ahora, por qué el nacional-socialismo no ha representado simplemente, como decía Benjamin, una «estetización de la política» (a la cual hubiera sido suficiente responder, a la manera de Brecht, con una «politización del arte», pues de eso también un totalitarismo es muy capaz de encargarse), sino una fusión de la política y del arte, *la producción de lo político como obra de arte*. Ya para Hegel el mundo griego era el de «la ciudad como obra de arte». Pero lo que en Hegel continua preso del primero de los dos tipos de referencia a Grecia, y no da lugar, por lo demás, a ninguna proposición de imitación, ha pasado desde ahora por el segundo tipo de referencia y deviene una invitación, o una incitación, a la producción. El mito nazi, como lo ha mostrado admirablemente Syberberg (sin *Hitler, un filme de Alemania*, el análisis que intentamos aquí no habría sido posible),[12] es la construcción, la formación y la producción del pueblo alemán en, por y como una obra de arte. Lo que le distingue quizás radicalmente, tanto de la referencia hegeliana recordada hace un instante, como de la simple «citación» estética propia de la Revolución francesa y del Imperio (pero ese fenómeno de masa comenzaba, sin embargo, a despuntar), o incluso del fascismo italiano.

12. Pero eso no significa que sigamos a Syberberg en sus recientes declaraciones filoprusianas nostálgicas (según el más convencional de los neorromanticismos) y, desafortunadamente, una vez más antisemitas.

La construcción del mito nazi

Podemos ocuparnos ahora del contenido mismo del mito nazi. De acuerdo a lo que precede. no debe tratarse tanto (o muy poco) *de los* mitos disponibles utilizados por el nazismo, como de la construcción de un mito nuevo, una construcción en la cual la historia que acabamos de recordar se pone en marcha o a la obra, o bien, más exactamente, viene a proponerse ella misma como obra cumplida.

La construcción de ese mito ha sido precedida, desde finales del siglo XIX, y no solamente en Alemania, por una construcción, más que largamente esbozada, del mito ario. Pero no podemos ocuparnos de eso aquí. Lo que debe retenernos es la construcción específica del mito nazi. Es decir, de eso que no representa el mito *de los* nazis, sino el nazismo, el propio nacional-socialismo en cuanto mito. La característica central del nazismo (y, a muchos respectos, la del fascismo italiano) es la de haber propuesto su propio movimiento, su propia ideología y su propio Estado, como la realización efectiva de un mito, o como un mito vivo. Como dice Rosenberg: Odín está muerto, pero de otra manera, como esencia del alma germánica, Odín resucita ante nuestros ojos.

Intentaremos reconstituir esta construcción a través de *El mito del siglo XX* de Rosenberg, y *Mein Kampf*, de Hitler. Los ubicamos en este orden, aunque el primero haya sido publicado en 1930 y el segundo en 1927, porque el segundo representa, por supuesto, en su alcance más directo, el programa que fue efectivamente puesto en obra. El libro de Rosenberg, en cambio, constituye uno de los más célebres acompañamientos teóricos de ese programa. No fue el único, y además no fue aceptado sin reserva por todos los nazis (en especial en su virulencia anticristiana). Pero su lectura fue prácticamente obligatoria, y la edición que utiliza-

mos, de 1934, es la cuadragésimo segunda, correspondiendo a 203.000 ejemplares... (Es verdad que la edición de *Mein Kampf* de la que nos hemos servido es, en 1936, la centésimo octogésimo cuarta, con 2.290.000 ejemplares...)

Habría que disponer de tiempo para detenernos en el estilo (si se puede llamar así) de esos libros, que en muchos casos se parecen. Por su composición como por la lengua que practican, proceden siempre de la acumulación afirmativa, jamás, o apenas, de la argumentación. Es un amontonamiento, a menudo borroso, de evidencias (al menos dadas como tales) y de certidumbres incansablemente repetidas. Se martillea una idea, se la sostiene de todo aquello que pueda parecer convenirle, sin hacer análisis, sin discutir objeciones, sin dar referencias. No hay ni saber por establecer, ni pensamiento por conquistar. Hay solamente una verdad ya adquirida por declarar, toda disponible. Ya en ese plano, en suma, se apela implícitamente no a un *logos*, sino a una especie de proferimiento mítico, que aunque no es poético busca todos sus recursos en la potencia desnuda e imperiosa de su propia afirmación.

Ese «estilo» responde al «pensamiento» del mito que propone Rosenberg. Para él, en efecto, el mito no es en principio la formación específica que designamos con esta palabra, es decir, la de un relato simbolizando un origen. Los relatos míticos pertenecen a la edad mitológica, es decir, para Rosenberg, a una edad rebasada que era la de una «simbolización despreocupada de la naturaleza» (p. 219). Como todo buen positivista, ciencista o *Aufklärer* —y de una manera, a este respecto, muy poco romántica—, Rosenberg juzga esta edad primitiva e ingenua. También critica a los que quieren volver a las fuentes germánicas de la mitología (uno pierde su tiempo queriendo volver a la *Edda*, dice la misma página). La religión de Wotan está muerta, debía morir (cfr. pp. 6, 14, 219). El mito no es entonces lo mitoló-

gico. El mito, hablando con propiedad, es más una potencia que una cosa, un objeto o una representación.

El mito es así la potencia de unificación de las fuerzas y de las direcciones fundamentales de un individuo o de un pueblo, la potencia de una identidad subterránea, invisible, no empírica. Lo cual debe entenderse antes que nada por oposición a la identidad general, desencarnada, de lo que Rosenberg llama los «absolutos sin límites» (p. 22), y que son todos los Dioses o todos los Sujetos de la filosofía, el de Descartes como el de Rousseau, o como el de Marx. Contra esas identidades disueltas en la abstracción, el mito designa la identidad como diferencia propia, y su afirmación.

Pero también, y para empezar, designa esta identidad como la identidad de algo que no se da, ni como un hecho, ni como un discurso, sino que es *soñado*. La potencia mítica propiamente dicha es la del sueño, la de la proyección de una imagen con la cual uno se identifica. El absoluto, en efecto, no puede ser algo que se sitúe fuera de mí, es el sueño con el que puedo identificarme. Y si hay hoy, dice Rosenberg, un «despertador mítico», es que «recomenzamos a soñar nuestros sueños originarios» (p. 446). En el sueño originario, no se trata ni de Wotan ni del Wahalla, formas mitológicas y toscas del sueño, sino de la esencia misma de ese sueño. Veremos enseguida qué es lo que hay de esta esencia, pero ella se anuncia ya por esto: «Los *wikings* no eran solamente guerreros conquistadores como muchos otros, ellos *soñaban* el honor y el Estado, reinar y crear» (ídem). Ahora bien, precisa Rosenberg, Alemania como tal no ha soñado todavía, todavía no ha soñado *su* sueño. Cita a Lagarde: «Jamás ha habido un Estado alemán». Aún no ha habido una identidad mítica, es decir, una verdadera —y poderosa— identidad de Alemania.

Así, la verdad del mito se atiene a dos cosas:

1) A la creencia: lo que hace al mito verdadero es la adhesión del soñador a su sueño. «Un mito no es verdadero sino cuando ha tomado al hombre entero» (p. 521). Hace falta una creencia total, una adhesión inmediata y sin reservas a la figura soñada, para que el mito sea lo que es, o incluso, y si es posible decirlo, para que esa figura cobre figura. De ahí la consecuencia importante de que, para los «creyentes» en ese sentido, el sometimiento del pueblo a la creencia, el machaqueo simbólico-mítico, no sea sólo una técnica de eficacia, sino también una medida de verdad. (Y son conocidas, además, las páginas donde Hitler expone la necesidad de la propaganda de masas.)

2) Al hecho de que el mito, o el sueño, tiene por naturaleza y por fin encarnarse en una figura, o en un *tipo*. Mito y tipo son indisociables. Porque el tipo es la realización de la identidad singular que porta el sueño. Él es a la vez el modelo de la identidad *y* su realidad presente, efectiva, *formada*.

De este modo, llegamos a una secuencia esencial en la construcción del mito:

Rosenberg declara: «La libertad del alma es *Gestalt*...» (p. 529) (forma, figura, configuración, es decir, que ésta no es algo abstracto o general, sino una capacidad de configurar o de poner en figura, de encarnar). «La *Gestalt* está siempre plásticamente limitada...» (su esencia es tener una forma, diferenciarse; el «límite», aquí, es el límite que destaca una figura de un fondo, que aísla y que distingue un *tipo*). «Esta limitación es condicionada por la raza...» (es así como se alcanza el contenido del mito: la raza es la identidad de una potencia de formación, de un tipo singular; una raza es el portador de un mito). «Pero esta raza es la figura exterior de un alma determinada.»

Este último rasgo es un *leitmotiv* de Rosenberg y se encuentra más o menos explícitamente por todas partes en

Hitler: una raza es un alma, y en ciertos casos, un alma genial (MK, p. 321), en el interior de la cual hay por lo demás también diferencias individuales e individuos geniales, que expresan mejor, o que forman mejor, el *tipo*. Lo que quiere decir entonces que una «raza» es antes que nada el principio y el lugar de una potencia mítica. Si el mito nazi se determina en principio como mito de la «raza», es porque él es el mito del Mito, es decir, el mito de la potencia creadora del mito en general. Como si las razas fueran ellas mismas, para empezar, los *tipos soñados* por una potencia superior. Rosenberg cita una vez más a Lagarde: «las naciones son pensamientos de Dios».

Este principio del *tipo* como identidad singular absoluta y concreta, como realización del mito, es lo que Hitler justifica laboriosamente —y además muy rápidamente, porque en el fondo se ríe de una verdadera justificación positiva— con el ejemplo de las especies animales que no se aparean sino al interior del mismo tipo, mientras que los bastardos son «degenerados».

A este respecto, es esencial destacar que el judío no es simplemente una raza mala, un tipo defectuoso: es el antitipo, el bastardo por excelencia. No tiene cultura propia, dice Hitler, y ni siquiera religión propia, porque el monoteísmo es anterior a él. El judío no tiene *Seelengestalt* (forma o figura del alma) y, por ende, tampoco *Rassengestalt* (forma o figura de la raza): su forma es informe. Es el hombre del universal abstracto, opuesto al hombre de la identidad singular y concreta. Rosenberg precisa también que el judío no es el «antípoda» del germano, sino su «contradicción», lo que sin duda quiere decir que no es un *tipo* opuesto, sino la ausencia misma de tipo, como peligro presente en todas las bastardizaciones, que son también parasitajes.

Se emplaza así un mecanismo que puede ser descrito de la siguiente manera:

1) Es preciso despertar la potencia del mito frente a la inconsistencia de los universales abstractos (de la ciencia, de la democracia, de la filosofía), y frente al hundimiento (consumado con la guerra de 14-18) de las dos creencias de la época moderna: el cristianismo y la creencia en la humanidad (que son, por ende, y sin duda, aunque Rosenberg no lo diga, mitos degenerados, y quizás «judaizados», en todo caso exangües, propios de una época que ha perdido el sentido de la raza, el sentido del mito).

2) Es preciso entonces despertar la potencia de la raza, o del pueblo, la potencia *völkisch*, que se caracterizará precisamente como la fuerza productora, o formadora, del mito, y como su puesta en obra, es decir, como la adhesión activa del pueblo a su mito. Esta adhesión toma desde entonces el nombre de «mística», por el cual Rosenberg quiere designar, más allá de una simple creencia, la participación total en el tipo. Es así, por ejemplo, que escribe: «la vida de una raza, de un pueblo, no es una filosofía de desarrollo lógico, ni un proceso desarrollándose según unas leyes naturales, sino la formación de una síntesis mística» (p. 117).

Por eso, más allá de la filosofía y del saber en general, el reconocimiento místico es menos una *Erkenntnis* que una *Bekenntnis*, es decir, menos un conocimiento que un «reconocimiento», una confesión en el sentido de una confesión de fe. De la misma manera, y según una oposición parecida a la filosofía, Hitler declara que se trata de producir una *Glaubensbekenntnis*, una profesión o un acto de fe (MK, p. 508).

3) Este acto de fe estriba, para cada pueblo, en su mito propio, es decir, en la proyección y en el proyecto originarios de su identidad. (En consecuencia, para los germanos, en la identidad germánica.) Pero este acto de fe es precisa-

mente un acto. No consiste sólo en una actitud espiritual, por lo menos en el sentido ordinario de esa palabra. La relación «mística» para con el mito es del orden de la experiencia vivida (*Erlebnis*, un concepto mayor de la época). Hay una «experiencia mítica» (Rosenberg, p. 146), lo que quiere decir que el mito no es verdadero sino en tanto *vivido*. Por lo mismo que debe formar un tipo efectivo, el acto de fe debe ser inmediatamente la vivencia de este tipo. (De ahí que los símbolos del orden mítico, uniformes, gestos, paradas, entusiasmo ceremonial, lo mismo que los movimientos de juventud o las asociaciones de todo género, no son solamente técnicas sino fines en sí: encarnan la finalidad de un *Erlebnis* total del tipo. La simbólica no es sólo una referencia, sino una realización del sueño.)

No obstante, para que ese esquema esté completo, hace falta llegar a la especificidad – incluso al privilegio, al privilegio absoluto— de *una* raza y de *un* tipo. Lo que exige dos determinaciones suplementarias:

1) La raza, el pueblo, dependen de la *sangre*, y no del lenguaje. Esta afirmación es sin cesar retomada por Rosenberg y por Hitler: la sangre y el suelo, *Blut und Boden*. (Hitler lo ilustra explicando que no se puede hacer un alemán de un negro enseñándole el alemán.) En muchos respectos, esta afirmación rompe con la tradición (romántica en particular) de una búsqueda o de un reconocimiento de identidad por la lengua. El mito reivindicado en la tradición se identifica frecuentemente al *mythos* como lengua original, opuesta al *logos*. Aquí, al contrario, el mito deviene en cierto modo la sangre y el suelo de donde, en suma, surgió. Ese desplazamiento tiene sin duda muchas razones:

— Alemania, en cuanto mito todavía no realizado del siglo XX, ya no es el problema de lengua que fue hasta el si-

glo XVIII, sino un problema de unidad material, territorial y estatal. Es el suelo (la *naturaleza* inmediata de Alemania) el que debe ser «tipificado», y con él la sangre de los alemanes;

— si el mito ario se reconoce, como lo vamos a ver, en otros territorios lingüísticos (para empezar el griego, pero también el latino y el nórdico), es una identidad distinta a la de la lengua la que se debe entender en él;

— a pesar de su especificidad, la lengua pertenece de entrada al elemento de lo universal. Por lo menos corre el riesgo, si no se nutre de sangre, de aparecer siempre del lado de lo que permanece formal y sin substancia. La sangre, por el contrario, es la naturaleza, es la selección natural (con un darwinismo como telón de fondo) y es, así, el motivo de una «voluntad de naturaleza» (MK, p. 311, 422) que es voluntad de diferencia, de distinción, de individuación. (Así, es la naturaleza misma la que engendra el proceso de las identidades míticas: es la naturaleza la que sueña y la que se sueña en esos tipos.)

Así es como, en particular, hay una sangre aria, que Rosenberg hace remontar a la Atlántida.

2) ¿Por qué los arios? Porque son portadores del mito solar. Son portadores de ese mito porque, para los pueblos del Norte, el espectáculo del sol es impresionante a la medida de su rareza. El mito ario es el mito solar, opuesto a los mitos de la Noche, a las divinidades ctónicas. De donde los símbolos solares, y la esvástica.

¿Por qué el mito solar? Se podría decir sin ninguna gratuidad que, para Rosenberg, ese mito de la claridad presenta la claridad del mito en general. Escribe, por ejemplo: «La experiencia mítica es clara como la blanca luz del sol» (p. 146). El mito del sol no es otra cosa que el mito de lo que hace surgir las formas como tales, en su visibilidad, en el

recorte de su *Gestalt*, al mismo tiempo que es el mito de la fuerza o del calor que permite la formación misma de esas formas. Dicho de otro modo —y sin volver a lo que se ha dicho del culto de la luz y del Mediodía—, el mito solar es el mito de la fuerza formadora misma, de la potencia original del *tipo*. El sol es la fuente de la distinción típica. O incluso, el sol es el *arque-tipo*. El ario no es solamente un tipo entre los otros, es el tipo en el cual se presenta (se sueña y se encarna) la potencia mítica misma, la naturaleza madre de todos los tipos. Este privilegio se desarrolla según tres ejes principales:

1) El ario es el fundador de civilización por excelencia, el *Kulturbegründer* (fundador de civilización) o el *Kulturschöpfer* (creador de civilización) opuesto al simple «portador de civilización» (*Kulturträger*). «En pocos milenios muchas veces, e incluso en pocos siglos, los arios han creado civilizaciones que llevaban desde el origen hasta el acabamiento los rasgos interiores de sus esencias» (MK, p. 319). Ese pueblo es el pueblo, o la sangre, de la creación inmediata (y en suma, genial) de las formas cumplidas.

2) Los grandes arios de la antigüedad son los griegos, es decir, el pueblo que ha producido el mito como *arte*. Los griegos han puesto en forma su alma (su sangre), han producido la *Darstellung* (presentación) o la *Gestaltung* (puesta en forma, o en figura), precisamente en la distinción absoluta de la forma, en el arte. Ante el arte de los griegos, se tiene la experiencia del *Formwillen*, del querer de la forma, o del querer-formar. También el arte es, a partir de los griegos y para Europa, un fin en sí, una religión en sí. Lo que de ninguna manera quiere decir, aquí, «el arte por el arte», sino lo que Rosenberg llama «un arte orgánico, engendrando la vida» (p. 448). Wagner cuenta mucho en esta consideración, pero más todavía la comprensión de la *vida* como

arte, y así del cuerpo, del pueblo, del Estado como obras de arte, es decir, como formas cumplidas de la voluntad, como identificaciones acabadas de la imagen soñada.

3) Los grandes arios del mundo moderno son los místicos alemanes, y sobre todo maese Eckhardt (dejemos de lado la increíble solicitación de su historia y de sus obras a la cual se libra Rosenberg). Porque Eckhardt ha abierto la posibilidad resueltamente moderna del mito produciendo el mito del *alma libre*. La pura interioridad del alma (de la que la raza es la exterioridad) se prueba en la experiencia mística, más grande que el universo mismo, y libre de todo, de Dios antes que nada. El mito se enuncia entonces en toda su pureza: se trata de formar*se*, de tipificar*se* y de tipificarse como libre creador absoluto (y en consecuencia, *auto*-creador). Rosenberg escribe: «Odín estaba muerto y lo sigue estando; pero el místico alemán descubrió al "Poderoso de lo alto" en su propia alma» (p. 219).

El alma, o la «personalidad», o el «genio», hallándose en ella misma como su «mito» más propio, o aun: el alma engendrándose de su propio sueño, no es en el fondo otra cosa que el Sujeto absoluto, auto-creador, un sujeto que no tiene solamente una posición cognitiva (como el de Descartes), o espiritual (Eckhardt), o especulativa (Hegel), sino que reunirá y trascenderá todas esas determinaciones en una posición inmediata y absolutamente «natural»: en la sangre y en la raza. La raza aria *es*, según esto, *el* Sujeto. En ella, la auto-formación se efectúa y se encarna en «este egoísmo colectivo y sagrado que es la Nación» (Hitler, en una entrevista de 1933).

Asimismo, el motivo central de esta «alma» y de su *Gestaltung* se reduce en definitiva a esto: primeramente, la creación y la dominación civilizadora por la sangre; en segundo lugar, la preservación de la sangre, es decir, el *honor*

No hay finalmente sino una opción mítica posible, que es la opción entre el *amor* y el *honor* (cfr. Rosenberg, p. 146). La opción originaria del ario, o que hace al ario, es la opción del honor de la raza.

La mayor parte de los rasgos fundamentales de esta construcción se encuentran en Hitler, como se ha visto ya. Pero se encuentran ahí en lo que podría designarse como la versión esta vez integralmente moderna, politizada y tecnificada de la construcción del mito.

Lo que equivale a decir también que *Mein Kampf* presenta la versión resueltamente «práctica» de la construcción del mito. Pero ahora comprendemos que la «práctica» no sucede aquí a la «teoría»: ella le es, si podemos decirlo, inherente, o inmanente, si la lógica del mito no es otra cosa que la lógica de su auto-efectuación, es decir, de la auto-efectuación de la raza aria como auto-efectuación de la civilización en general. El mito se realiza, muy rigurosamente, como «nacional-socialismo». Lo que implica algunas determinaciones suplementarias, que enumeraremos para terminar:

1) El combate desde ahora necesario es antes que nada un combate de ideas, o un combate «filosófico» (Hitler no habla de mito: habla el lenguaje de la racionalidad moderna). La «fuerza bruta» no puede hacer nada si no se apoya en una gran idea. Ahora bien, la desdicha y el mal del mundo moderno son la doble idea, abstracta y desencarnada, impotente, del individuo y de la humanidad. Dicho de otro modo, la social-democracia y el marxismo. En consecuencia: «La columna vertebral del programa nacional-socialista es la de abolir tanto el concepto liberal del individuo como el concepto marxista de la humanidad, y de substituirlos por el de la comunidad del *Volk*, enraizada en su suelo y unida por las cadenas de una misma sangre» (Hit-

ler al Reichstag, 1937). El combate debe ser un combate por la realización efectiva de ese concepto, que no es otro que el concepto del mito.

2) El combate es, pues, un combate por aquello cuyo nombre Hitler retoma de la tradición filosófica, y que ocupa en su discurso la posición del mito: la *Weltanschauung*, la «visión del mundo» (hubo un servicio oficial de la *Weltanschauung*). El nazismo es sobre todo «formación y realización de su imagen *weltanschaulich*» (MK, p. 680), es decir, construcción y conformación del mundo según la visión, la imagen del creador de formas, el ario. El «combate *weltanschaunlich*» (ídem) no es una empresa de dominación cualquiera: es una empresa de conformación del mundo (como las de Alejandro y Napoleón). El mundo ario deberá ser mucho más que un mundo sumiso y explotado por los arios: deberá ser un mundo devenido ario (y es por ello que hace falta eliminar el no-tipo por excelencia, el judío, así como algunos otros tipos degenerados). La *Weltanschauung* debe ser absolutamente encarnada; por ello exige «una transformación completa de la vida pública entera según sus vistas, sus *Anschauugen*» (MK, p. 506). El *Anschauugen*, el «ver» como intuición que va al corazón de las cosas y *formando* el ser mismo, ese «ver» de un «sueño» activo, práctico, operatorio, constituye el corazón del proceso «mítico-típico», que deviene así el sueño efectivo del «Reich de mil años».

3) Es por ello que la *Weltanschauung* es absolutamente intolerante y no puede figurar como «un partido al lado de los otros» (MK, p. 506). No es una simple opción filosófica, ni una alternativa política, es la necesidad misma de la creación, de la sangre creadora. Por eso debe ser el objeto de una creencia, y funcionar como una religión. La creencia no surge sola, debe ser despertada y movilizada en las masas. «La más bella concepción teórica permanece sin objetivo y

sin valor si el *Fürer* no puede poner las masas en movimiento hacia ella» (MK, p. 269), más aún cuando las masas son antes que nada accesibles a los móviles afectivos.

(Ese manejo de la creencia *weltanschaunlich* requeriría un estudio suplementario que mostrase lo difícil que sin duda es separar, en Hitler, la convicción y la maniobra. A la vez que desarrolla en todas sus consecuencias la lógica de una creencia que es la suya, y a la cual se subordina, *al mismo tiempo* explota brutalmente los recursos de esta creencia para los fines de su propio poder. Pero esta explotación misma permanece en la lógica de la creencia: hay que suscitar, o resucitar el sueño ario en los alemanes. Se podría quizás definir el hitlerismo como la explotación lúcida —pero no necesariamente cínica, estando ella misma convencida— de la disponibilidad de las masas modernas al mito. La manipulación de las masas no es solamente una técnica: es también un fin, si, en última instancia, es el mito mismo quien manipula las masas, y se realiza en ellas.)

* * *

Nos propusimos solamente el desplegar una lógica específica, y no debemos entonces concluir de otra manera. Queremos subrayar solamente en qué medida esta lógica, en el doble trazo de la voluntad mimética de identidad, y de la auto-realización de la forma, pertenece profundamente a las disposiciones del Occidente en general, y más precisamente, a la disposición fundamental del sujeto, en el sentido metafísico de la palabra. El nazismo no resume al Occidente, y tampoco es su conclusión necesaria. Pero tampoco es posible rechazarlo simplemente como una aberración, ni como una aberración simplemente pasada. La confortable seguridad de las certezas de la moral y de la democracia, no sólo no garantiza nada, sino que además nos

expone al riesgo de no ver venir, o regresar, aquello cuya posibilidad no se ha debido a un puro accidente de la historia. Un análisis del nazismo no debe jamás ser concebido como un simple expediente de acusación, sino más bien como una pieza en una deconstrucción general de la historia de la que provenimos.

ANEXO

Desde la primera aparición de este texto en Francia se nos ha preguntado frecuentemente por qué no habíamos concedido más espacio a la especificidad antisemita del racismo nazi. En efecto, en las condiciones que fueron las de la primera versión del texto —un coloquio organizado por un comité judío, bajo la dirección del rabino Lederer (cfr. el inicio del texto), y que comprendía otras contribuciones además de la nuestra—, se esperaba de nosotros un análisis de algunas de las condiciones de posibilidad de este antisemitismo, más bien que del fenómeno mismo.

Se podría prolongar nuestro texto en dirección de una evaluación de lo que, desde el punto de vista del nazismo, hace de la judeidad la antítesis absoluta de la identidad mítica y del mito identificatorio. En cuanto contra-prueba o «anti-tipo» del mito ario, el judío es identificado como un parásito o como un virus portador de infección. Se puede seguir muy claramente, en *Mein Kampf*, esta asimilación descendente, para empezar al infra-hombre, luego al animal, y finalmente a la infección. De manera análoga, se sabe cómo el judío, representando apenas un tipo para el culto nazi de la belleza, no por ello deja de ser continua-

mente transformado en *caricatura*. La deformación y la alteración responden así a la clara formación de la vision mítica, como la hemos analizado en Rosenberg. En el fondo, el judío era para el nazismo el miserable incapaz siquiera de acceder a la potencia figural del mito.

De hecho, queda mucho por decir sobre la relación negativa entre la judeidad y el mito y la figuración. Nosotros hemos abordado esta cuestión en «Le peuple juif ne rêve pas» (en *La psychanalyse est-elle une histoire juive?*, Colloque de Montpellier, 1980, ed. Adélie y Jean-Jacques Rassial, Paris, Seuil, 1981, pp. 57-92). Nos contentaremos aquí con señalar que se trata sin duda menos de afirmar que «el judío es el sin mito» —afirmación que requeriría en todo caso un examen más preciso—* como de estar atentos a un retorno secreto que puede hacer del «sin mito» —y en consecuencia del «judío»— a su vez un nuevo mito.

Julio de 1992

---

* En *La communauté désoeuvrée*, ed. cit., p. 158, n., Jean-Luc Nancy cita y comenta las siguientes palabras de Blanchot, provenientes del artículo «Les intellectuels en question», aparecido en *Le Débat* de mayo de 1984: «Los judíos encarnan [...] el rechazo de los mitos, el renunciamiento a los ídolos, el reconocimiento de un orden ético que se manifiesta en el respeto de la ley. En el judío, en el «mito del judío», lo que Hitler quiere aniquilar es precisamente el hombre [que se ha] liberado de los mitos» (*N. del T.*).

EPÍLOGO DEL TRADUCTOR

En epílogo o en prólogo, las palabras que no viniendo de su autor o autores se agregan a un libro difícilmente escapan al rango de la intromisión, en especial en un libro de las dimensiones y de la sobriedad del presente. Y, sin embargo, cabe observar también que un traductor no puede no estar ya entrometido, en mayor o menor medida, en el libro que ha traducido, o puesto en otra lengua y en otras circunstancias; y así como los autores de este libro, atentos a lo que se está jugando en su presente, y asumiendo al respecto su deber y su responsabilidad, no se limitan a constatar lo que pasó, o a hacer como dicen obra de historiadores, quizás, siguiendo su ejemplo, el traductor no deba tampoco restringirse a hacer obra de mero traductor, de mero intermediario, y deba a su turno filosofar, jugar la mano que le corresponde.[1]

---

1. Nuestras reservas se atemperan, además, en la medida en que, después de todo, un epílogo es ya bastante más discreto que un prólogo: no se ofrece al lector como el enojoso preámbulo por el que hay que pasar, o que de plano hay que saltar para llegar al verdadero libro, sino como lo agregado o accesorio que todavía puede leer si la curiosidad lo invita, o no leerlo y quedarse con la conciencia tranquila, y con el pensa-

Agreguemos, si se quiere, al del *traduttore traditore* el concepto del traductor entrometido —y entrometedor también, precisamente en la medida en que introduce un discurso en una lengua y en un contexto que no son los suyos—,[2] y aprovechemos este espacio y esta ocasión para reflexionar en torno a las tales intromisiones, que al consabido compromiso de exactitud y de fidelidad para con el texto original le suma desde luego la exigencia de que su reconstitución y su prolongación en otro horizonte sean asimismo oportunas y pertinentes, pues tal ha de ser la *arete*, la virtud que en la labor y en la aventura consciente y voluntaria de un traductor entrometedor y entrometido tense la cuerda.

Cabría, en primer lugar, el que nos preguntáramos por la traducción misma en general —aunque sólo fuera para asomarnos, y para asombrarnos, ante tal portento—; y cabe o es oportuno y pertinente aquí el que nos preguntemos por este tipo de traducción en particular, la traducción de textos de filosofía contemporánea, y por su carácter de intromisión (si lo tiene, y en qué medida), así como por su respectiva pertinencia y oportunidad (que para cerrar el círculo nos vuelve a plantear el problema básico de la exactitud, aunque de otra manera, y en el fondo el problema mismo de la posibilidad de la traducción).

Cabe, por ejemplo, el que nos preguntemos si *Le mythe nazi* trasladado al español es todavía un libro pertinente y oportuno, y si su pertinencia y oportunidad son las mismas

---

miento de haber, no obstante, leído el libro entero. Eso dicho, crea el lector que hemos hecho nuestro mejor esfuerzo para que las páginas que siguen no sean meramente eso: una intromisión, un agregado.

2. En el «Prólogo para franceses» que agregó a *La rebelión de las masas* cuando este libro se transformó en *La révolte des masses*, Ortega nos recuerda que todo texto tiene una ocasión y nos previene contra la vanidad de ese cosmopolitismo abstracto que, al pretender hablar *urbi et orbi*, termina por no hablarle a nadie de verdad.

que las que tiene el original francés, o incluso las que adquieren las versiones inglesa (o «americana», como dirían en Europa) y alemana.

En el «Prefacio» a la edición francesa de 1991, los autores declaran al respecto que, si hacen en este libro obra de filósofos y no de historiadores, es precisamente porque «les enjeux de ce travail sont dans le présent, non dans le passé» y en seguida escriben que el prefacio quiere responder a la pregunta siguiente: «Comment ces enjeux sont-ils dans notre présent?». Y así, el libro apenas abierto, nos topamos de inmediato con una muy seria dificultad de traducción, y no me refiero a la palabra *enjeu* (en-juego), que al no tener equivalente en español tuve que traducirla en la primera frase por «preocupaciones» y en la segunda por «lo que está en juego», con lo que me parece haber transmitido bastante bien su sentido. Me refiero más bien a esos «falsos amigos» del traductor, a esas palabras aparentemente transparentes de *présent* y al *nous* de *notre*, que vertidas al español por «presente», «nosotros» y «nuestro» no dicen ya de ninguna manera lo mismo y se prestan a muchos equívocos.

En mi opinión, ésta es la mayor dificultad que afrontamos los traductores de obras de filosofía «contemporánea», y la que nos impide el no estar ya comprometidos, al traducir por ejemplo *notre présent* por «nuestro presente», a un gesto filosófico, encima hecho por lo general de manera inconsciente. Y es por ahí por donde principalmente se nos cuelan la inexactitud y los equívocos.

Como no creo, pues, que nuestro presente sea el mismo que el de los franceses (que desde luego no piensan en nosotros cuando dicen *nous*, aunque lo digan en el sentido amplio de lo que ellos entienden por Occidente), ni creo tampoco que su pasado próximo, para nosotros tan lejano, nos incumba de la misma manera que a ellos (que para sorpresa nuestra lo tienen todavía tan cerca y tan en carne viva y

sin dejarlo cicatrizar), mi opinión es entonces, por supuesto, que la pertinencia de EL MITO NAZI no es la misma que la del original francés, y que su transformación al pasar a nuestra lengua es incluso mayor que la que sufre en sus versiones «occidentales» o inglesa y alemana. Y sin embargo, lo considero un libro tan oportuno y pertinente que lo traduje, que lo entrometo conscientemente en nuestra lengua y en nuestro contexto cultural.

Por varias razones, a las que sin duda el lector agregará las propias (porque ése es el privilegio del lector, pero también porque, siguiendo el hilo de estas reflexiones que le propongo, tampoco pretendo que las expresiones «nosotros» y «nuestro presente» sean del todo unívocas en español, y no lo son en especial en lo que se refiere a la evolución política de nuestros diversos Estados), por varias razones, digo, estoy convencido de que también los *enjeux* de esta traducción conciernen nuestro presente, el nuestro, el que decimos cuando lo decimos en español.

En primer lugar, sin duda el presente del otro nos concierne siempre de alguna manera, y en especial si se trata de un presente crucial o intenso. En ese sentido, el presente del otro es también nuestro presente, aunque no sea el nuestro. Así, aunque no exista entre nosotros (o al menos no del todo, no a su manera) ese vacío que entre ellos, que en el Occidente nórdico digamos, apela al mito, y que produjo nada menos que el mito nazi, la posibilidad de que nuevas monstruosidades del mismo género que aquel germinen en ese vacío, que se expande, no puede desde luego no importarnos. A los hombres nada de lo humano nos es ajeno, y desde luego esto incluye también todo aquello que de monstruoso y terrible hay en lo humano.[3]

3. Cfr. Borges, «Deutsches Requiem»: «Sepa quien se detiene maravillado, trémulo de ternura y de gratitud, ante cualquier lugar de la obra

En segundo lugar, precisamente como le pasaba a Pascal con la lectura de Montaigne, siempre puede el otro al revelarnos algo sobre sí revelarnos por añadidura algo sobre nosotros mismos. Me parece que esta muy clarificadora radiografía de la cultura europea contemporánea y de su historia reciente, que la limpidez de este trabajo de Lacoue-Labarthe y de Nancy nos revela de alguna manera algo sobre nuestra propia historia reciente y nuestra propia cultura; que nos las interpela y nos devuelve a ellas como si las pudiésemos ver reflejadas en su espejo. Al reverso de este drama en el que el Occidente se vierte hacia su Norte como para perderse en él, el Sur del Occidente se nos vuelve cuestión, y nuestro lugar en él, desde luego.

Y así encuentro pertinente y oportuno el preguntarnos, por ejemplo, ante la exposición que los autores de este libro nos hacen de la imbricación que se dio entre la filosofía alemana y el «problema alemán», si no existirá acaso también un «problema hispánico» y si no estará comprometida en esto nuestra filosofía, si tenemos una.

Quisiera adelantar aquí que EL MITO NAZI me parece en efecto particularmente pertinente y oportuno para la compresión de eso que en su horizonte llaman los europeos «muerte» o «fin de la filosofía», y que desde nuestro yo percibo más bien, y propongo que así lo llamemos y consideremos, como una «perturbación de la filosofía» cuyo contagio hay que evitar, o superar, y que a nosotros nos concierne y nos afecta, insisto, de una manera especial; que no nos concierne y no nos afecta del mismo modo que a ellos.[4]

---

de esos felices, que yo también me detuve ahí, yo el abominable» (*O.C.*, vol. I. p. 577).

4. Al respecto, el estar al margen, lejos de la fuerza que perturba nuestras brújulas filosóficas y nos las desorienta, se vuelve una ventaja, y hasta un privilegio, como también lo perciben pensadores de Europa del Este, como Kundera o Cioran. Nosotros sabemos que los reinos nos ig-

No creo simplificar demasiado si digo que la «filosofía contemporánea» —que desde luego no es ya propiamente hablando filosofía en cuanto se desentiende de los problemas filosóficos y de la búsqueda de la verdad y de la sabiduría—, que la perturbación, que la anomalía de la filosofía del presente consiste en habérsenos transformado ésta en una suerte de para-teología: en la exégesis de Hegel, Nietzsche o Heidegger (y de sus griegos, los de ellos, los que ellos han hecho y han difundido a su imagen y semejanza), como de sucedáneos de los textos sagrados, y como aquellos revestidos de una incuestionable autoridad.[5] Este librito nos aclara al respecto algo fundamental: precisamente su anomalía explícita, la aproximación y el compromiso excesivos, e incluso la transformación de la filosofía, en el contexto histórico y cultural de la obra de estos harto vigorosos pensadores —quién lo pone en duda—, en ideología o en mito.

Pero volvamos a la pregunta que recién hacíamos: la de si acaso existe, en las antípodas del problema alemán, algo

---

noran y que, como diría Borges, nuestra meta es el olvido. Sabemos que no estamos llamados a reescribir el primer versículo del Evangelio de san Juan... El lector curioso me permitirá remitirle a mi trabajo «Filosofía del arrabal», con el que tuve el honor de participar en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía, que se llevó a cabo en Cáceres y en Madrid en 1998; Congreso del que de veras cabe esperar que se publiquen las memorias.

5. La simplificación no se reduce demasiado, en mi opinión, si al lado de esta tradición «continental», a la que me parece convenirle mejor el nombre de «postespeculativa», nombramos también la tradición anglosajona o analítica. Pero no hay que tenerles tanto miedo a las simplificaciones, que como las caricaturas hechas con ingenio, como las hipótesis o como las líneas imaginarias de las que gustaba servirse Descartes, nos pueden ayudar a abrirnos el camino a la verdad. Un fenómeno paralelo al que aquí señalamos, que muchas veces pudiera precisamente servir de su caricatura, es el de la relación de las distintas escuelas psicoanalíticas para con los textos y las figuras de sus respectivos «Padres» o «Doctores de la iglesia», quiero decir de la suya.

así como un «problema hispánico». Es cierto, para comenzar, que también nosotros estamos fragmentados y que, en medio de nuestra fragmentación nuestra identidad es para nosotros una perplejidad constante. Lo leemos en el prólogo que Leopoldo Zea escribió a su muy oportuna compilación de *Fuentes de la cultura latinoamericana*, también por cierto en 1991: «A lo largo de la historia de la América Latina se han planteado —dice el filósofo mexicano— dos grandes problemas estrechamente relacionados entre sí: el de la identidad y, a partir de ella, el de su integración en relación distinta a la que le han venido imponiendo los coloniajes desde 1492».[6]

Notemos en seguida cómo de nuestro problema de identidad dan testimonio inmediato la polivocidad y la inadecuación de nuestros nombres, o si se quiere nuestra falta de nombre. La exclusión de España y de los autores españoles, por ejemplo, de iniciativas como la de esta compilación, me parece de entrada un grave desacierto: comenzamos mal si comenzamos planteando mal el problema, y por desgracia esto es lo más frecuente. A la lengua que nos une se le discute en España el nombre de «español», y por un respeto harto comprensible de las otras lenguas de ese país, pero olvidándose de que además de ellos existe todo este «pequeño género humano» que diría Bolívar, que también tiene su parte en el asunto, deciden ellos solos llamarla «castellano», como queriéndola encerrar de nuevo en la región de su origen, como si en Castilla cupieran los continentes por los que se ha dispersado (tampoco caben en España toda, es cierto: el español no cabe en España, la desborda, la multiplica).

Y mientras tanto nosotros, al otro lado del Atlántico, hemos dado en llamarnos también con un nombre, Lati-

---

6. Cfr. Leopoldo Zea (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, FCE, México, 1993, 3 vols.; vol. I, p. 7.

noamérica, que no nombra a España, que la quiere borrar de nuestro horizonte como si en verdad fuese posible, como si no nos la encontrásemos aquí por dondequiera.[7] Para José de San Martín, para Simón Bolívar y para don Miguel Hidalgo y Costilla, para los Libertadores y para los Insurgentes nuestra casa común se llamaba simplemente América (así era antes de que los estadounidenses nos hicieran esta violencia simbólica de quitarnos el nombre, de suplantarnos). Y aun antes su nombre fue Indias Occidentales, y fue el Nuevo Mundo después para Jerónimo de Mendieta, y para tantos otros que atravesaron la Mar Océano movidos por esta utopía.[8] «Como se sabe muy bien —escribe el historiador estadounidense John L. Phelman—, el término América no llegó a ser común sino hasta el siglo XVIII. La acuñación de este nuevo nombre por gentes no hispánicas de Europa —leemos—, simboliza el éxito de su desafío al monopolio español de las tierras y las riquezas del Nuevo Mundo.»[9] Y nos explica luego este historiador cómo nues-

---

7. Cfr. Leopoldo Zea, «Impacto del 98 en Latinoamérica», *Con eñe. Revista de Cultura Hispanoamericana*, n.º 3 (julio 1998), p. 8: «Ha sido la arrogancia española la que ha impedido que esta América acepte el calificativo de española y tome el de latina. "Por lo latino —decía Vasconcelos— recuperemos a España"».

8. Estoy hablando de los abuelos de los abuelos de nuestros abuelos, y de los abuelos de los abuelos de mis abuelos que por alguna razón, una distinta para cada uno de ellos, una que no se reduce y no se identifica a las que registran los libros de historia, o a las que podrían conjeturar los estudios demográficos o sociológicos, hablo de quienes por alguna razón, o por múltiples razones que ciertamente ignoramos, un buen día lo dejaron todo para embarcarse con rumbo a nuevas tierras y a nuevas vidas, las nuestras, la mía.

9. Cfr. John L. Phelman, «El origen de la idea de Latinoamérica», en Zea, *Fuentes de la cultura latinoamericana*, ed. cit., vol. I, pp. 463-475; la cita es de la p. 463. Lejos de nuestro continente, y fuera incluso de las regiones europeas más implicadas en los hechos de éste mismo, en la Europa continental y no en la Europa peninsular, ni en la insular —en

tro último nombre es de la misma estirpe, cómo Latinoamérica o América Latina es la traducción española de *l'Amérique Latine*, nombre acuñado por la ideología panlatinista de la Francia de la década de 1860, que frente al avance de las naciones germánico-anglosajonas cuyo líder era entonces Inglaterra, y frente a las naciones eslavas encabezadas por Rusia, concibió la idea de organizar las naciones latinas sometiéndolas al liderazgo de Francia. La primera aparición de este nuevo nombre nuestro, en 1861, en la *Revue des Races Latines*, es así contemporánea de la Intervención Francesa en México.

Para el economista Michel Chevalier, escribe Phelman, «el objetivo principal de la expedición mexicana era crear una fuerte barrera en el Río Grande para impedir la marcha de los anglosajones. Los soldados franceses estaban en México para salvar Hispanoamérica para la latinidad».[10] Ironías de la historia. Ni Quebec ni las otras regiones de lengua francesa en nuestro continente o nuestros mares (Haití, la propia Francia ultramarina) se sienten desde luego parte de Latinoamérica. «Iberoamérica» sería quizás nuestro nombre más justo si entendiésemos el portugués, y si al decir este nombre de veras nombráramos a los portugueses y a los brasileños. «Hispanoamérica» tampoco nos nombra cabalmente: en este nombre echamos de menos una vez más a los hispanoespañoles que diría Unamuno.

Saint-Dié, no muy lejos de donde escribo este epílogo—, fue Martín Waldseemüller quien dio a las tierras recién descubiertas el nombre de América, en honor al viaje y al libro de Américo Vespucio, un navegante Florentino cuyas hazañas no parece que hayan sido de mayor mérito que las de Colón (cfr. Francis Lebrun, París, *L'Europe et le monde XVI, XVII, XVIII siècle*, Ed. Armand Colin, 1987, p. 32). Pequeñas y grandes regiones del continente, Colombia, Columbia, Columbus, Colón de Cuba, de Panamá o de Argentina, o Colón Querétaro, en México, se contraponen a lo que pareciera ser una injusticia.

10. Cfr. Phelman, *op. cit.*, p. 465.

Acaso si no entendiésemos estos dos términos como nombrando a nuestro continente recortado como un género por su diferencia específica, acaso si en ellos entendiésemos más bien una conjunción, un género diferente y una pertenencia recíproca, cual debe entendérselo a partir de 1992 y de las Cumbres Iberoamericanas... Y nos faltarían aún, nos faltan los iberoafricanos.

¿Existe entonces un «problema hispánico»? Pareciera que Leopoldo Zea, y con él todo ese movimiento de nuestra cultura del que hace el compendio en la obra que venimos citando, nos autorizara a responder que sí cuando resume que, apenas iniciada nuestra vida independiente, nuestros problemas de integración e identidad nos llevaron muy pronto a plantearnos las siguientes preguntas, hechas desde el sentimiento de nuestra marginación de la marcha de la Historia y del Progreso: «¿Cómo ser como Europa? ¿Cómo ser como Estados Unidos?».[11]

¡Se diría que, en nuestro caso, al derrumbamiento de la cristiandad se le suma el derrumbamiento de la hispanidad, que se nos contagió en efecto ese vacío noreuropeo que reclama ideologías y mito, y que desde entonces campea también en nuestras tierras el espectro de la imitación, no ya de los antiguos, sino de los modernos. Imitación entonces de segundo grado también, como la imitación que los alemanes sufrieron.

Y asimismo, tendríamos nuestro correspondiente del *double bind*, si se quiere, y lo tendríamos en más de un sentido, y para empezar tendríamos la esquizofrenia de una doble contradicción de origen y de destino, y de identidad, por cuanto somos y no somos americanos, somos y no somos europeos, somos y no somos Occidente, y queremos y no queremos serlo.

11. Cfr. Zea, *loc. cit.*

Y en primer lugar somos y no somos españoles —y los españoles a su vez son(mos) y no son(mos) europeos. Somos criollos que renegamos de España porque ella renegó de nosotros. O, peor aún, somos mestizos que renegamos de nuestro mestizaje. Indios que querríamos recuperar una mítica pureza prehispánica, pero como los criollos todos mestizos ya, si no por la sangre del cuerpo, sí sin duda por la sangre del espíritu.

En su ensayo «América Latina: largo viaje hacia sí misma», Leopoldo Zea pone el acento en la mera yuxtaposición de lo que somos, que se distinguiría según él del «mestizaje asuntivo» propio de la cultura europea, como clave de nuestro «problema latinoamericano». Nuestro caso, dice con Bolívar, «es el más extraordinario y complicado, "no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles"». «Tal es el latinoamericano —escribe Zea— como expresión y fruto de la yuxtaposición, impuesta dentro de lo que se sentirá incómodo; incómodo lo mismo en relación con el gentío paterno, que en relación al gentío materno. Rechazado por uno, se avergonzará de ser parte del otro.»[12] No sólo los mexicanos, todos los latinoamericanos seríamos así, para decirlo con Octavio Paz, hijos de Cortés y de la Malinche,[13] y esta unión, interpretada no sólo como ilegítima sino como violenta, como una violación, explicaría nuestro supuesto complejo de inferioridad o de bastardía, y nuestro afán inútil por ser otros que los que somos.

Detengámonos en esto unos momentos. Si los alemanes pudieron recurrir al racismo como medio de identifica-

---

12. Cfr. Zea, *op. cit.*, vol. I, pp. 289-298; las citas son de la p. 289.

13. Cfr. «Los hijos de la Malinche», en *El laberinto de la soledad / Postdata / Vuelta a El laberinto de la soledad*, Col. Popular, 471, FCE, México, 1993; la 1.ª ed. de *El laberinto de la soledad* es de 1950.

ción, nosotros por fortuna no podemos hacerlo. Pese al indigenismo de quienes, traduciendo quizás a nuestro contexto un *logos* victimista todavía a la moda entre los europeos, se dan buena conciencia en la añoranza de «nuestras verdaderas raíces» y nuestro paraíso precolonial perdido —y pese a los racismos compensatorios que se dan por aquí o por allá, y ante los que caritativamente guardamos silencio—,[14] nosotros no somos una raza. Por eso Unamuno señalaba, (cuando se acababan de inventar el día de la raza, y la propia raza de paso) que nosotros no tenemos otra raza que la lengua, y que tanto el indio filipino José Rizal como el indio zapoteca Benito Juárez eran, por compartir con nosotros una misma lengua, de nuestra misma raza espiritual.[15] Esto dicho, cabe matizar la observación de Zea respecto al incumplimiento de nuestro mestizaje o de su estado de mera yuxtaposición. Si lo que dice es en buena parte cierto, en su mayor parte es falso, empero. Y antes que nada es falso ese lugar común de nuestra bastardía que nuestros intelectuales no se cansan de repetir. La violación de la Malinche es un mito nefasto.[16] Doña Mari-

---

14. Un colega peruano con el que pude conversar en los recientes congresos internacionales de filosofía, en Boston y en Madrid, indígena de raza y de lengua, me dijo —y me lo dijo por supuesto en un español que hablaba como sólo se hablan las lenguas maternas— que los misioneros de cierta secta religiosa de origen norteamericano cuyo nombre mejor me lo callo les habían explicado que los científicos habían descubierto que la yugular de los indígenas peruanos era más ancha que la de los europeos, y que por lo mismo alimentaba mejor sus cerebros...

15. Cfr. «La fiesta de la raza», recogido en *Visiones y comentarios*, Austral, 900, Madrid, Espasa-Calpe, 1949. Desafortunadamente la edición no señala la fecha en que se publicaron por primera vez los artículos.

16. En Puebla, en el Museo de Arte Popular —prueba de que nuestros artesanos pueden ser harto más lúcidos que nuestros intelectuales—, hay una pirámide mestiza, mexicana: en la base vemos cabezas olmecas de serpientes emplumadas, y hombres semidesnudos que aperciben tres carabelas que se acercan; en el primer nivel, entre pirámides aztecas, ve-

na bien pudo estar enamorada de su conquistador, y si bastardos hubo, también hubo matrimonios e hijos legítimos.

Para los ojos que lo quieran ver nuestro horizonte cultural es sumamente rico en testimonios de mestizaje cumplido. Mencionemos tan sólo nuestra música popular, las guitarras de todas nuestras latitudes, nuestras canciones, nuestras fiestas... la cocina mexicana, por ejemplo, que desde luego no es una mera yuxtaposición de elementos.[17] Mencionemos también la arquitectura de nuestras ciudades coloniales y la fisonomía característica de nuestros pueblos, expresiva como la cara surcada de arrugas de un campesino viejo. Si en Cholula la periferia de la gran ciudad de Puebla de los Ángeles, en México otra vez, invade el valle sagrado en el que una iglesia española corona la pequeña montaña hecha de pirámides superpuestas, pirámides construidas por los diversos pueblos indígenas que se fueron sucediendo y superponiendo en aquel lugar intenso que el Popocatépetl, cual una gigantesca y viva pirámide natural, levanta hacia los cielos... —pero habría que estar ahí para sentir aquello, como en Roma, y para sentir que aquella densidad de tiempos no están en mera yuxtaposición—, si Cholula

---

mos una batalla intensa; en el nivel que sigue las pirámides ceden su lugar a las iglesias, y los soldados españoles a los frailes, y el trabajo substituye a la guerra; luego vemos una casa con dos arcos, y al fondo quizás un patio español; encima hay un toro y un caballo, acaso un burro, acaso un nacimiento; la cúspide de la pirámide la forman Doña Marina y Cortés, que están de pie el uno frente al otro, y que elevan y que juntan sus manos. No parece que el guerrero la esté violando.

17. Los hombres naturales, diría Martí (cfr. José Martí, «Nuestra América», en Zea, *op. cit.*, pp. 119-127), los mestizos autóctonos, y también los criollos que no somos exóticos, sabemos lo que ignoran los letrados artificiales que no nos quieren ver si no es con sus antiparras yanquis o francesas, y últimamente alemanas. A través de éstas no se ve sino el caos superficial, la ruptura, y se obscurece esa profunda continuidad de lo que Unamuno ha llamado la intrahistoria (cfr. *En torno al casticismo*, en *Obras selectas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1986, 7.ª ed.).

pudiera sugerir esta interpretación de lo que somos, el barroco poblano —que es único, que es español y es indígena, que es mestizo y es magnífico— la desmentiría enseguida.

A las teorías racistas europeas y al racismo estadounidense José Vasconcelos respondió muy oportunamente, inspirado precisamente en la riqueza de nuestro mestizaje real y en marcha, y cabalmente asuntivo, con esa suerte de racismo inverso, con ese antirracismo perfecto de la raza cósmica o compendio de todas las razas que podría cuajar, y estaría cuajando ya entre nosotros, gracias a esa apertura hacia lo extraño característica de la cultura hispánica.[18] Por lo demás, no es desde luego entre nosotros, donde cualquiera que sea el color de nuestra piel todos somos mestizos, sino en Europa y en Estados Unidos donde hoy los diversos grupos humanos viven meramente yuxtapuestos. No hace mucho, al inaugurar en París la cátedra de estudios mexicanos «Alfonso Reyes», autorizándose de esta misma experiencia, Carlos Fuentes declaraba ante su auditorio europeo que, dada nuestra historia de emigraciones, de encuentros y de mestizaje, «nosotros somos el espejo del siglo XXI, su presagio».[19]

Pero el diagnóstico de Zea no deja por ello de ser atinado, y cierto, sobre todo en lo que se refiere a nuestra cultura «intelectual», o a nuestros «letrados artificiales» que diría Martí, los mismos que no se cansan de repetir que se sienten bastardos, y cuyo más alto sueño sería el de ser simple y

---

18. La de las ciudades de piedra labrada que el joven Vasconcelos oponía orgulloso a los bárbaros edificios de cemento de la cultura estadounidense, según leemos en la primera parte de su autobiografía, su *Ulises criollo*. *La raza cósmica* fue publicada en 1925; «obra sorprendente —escribe Alain Guy (*Panorama de la philosophie Ibero-Américaine*, Ginebra, Éditions Patiño, 1989, p. 118)—, publicada entre las dos guerras mundiales e incluso antes del nazismo, al que se opone por adelantado».

19. Cfr. «Les cinq soleils du Mexique», *Le Monde* (28-X-1999), pp. 14-15.

llanamente intelectuales estadounidenses o europeos. El «proyecto civilizador» que sucede a la lucha por la independencia, nos explica Zea,[20] pretendió enseguida borrar nuestro «largo y equivocado pasado colonial» en aras a la imitación de las naciones que se aprestaban a relevar a España (y a la cristiandad) de la cabeza del mundo: «Y así como los conquistadores y colonizadores iberos trataron de soterrar las viejas culturas indígenas yuxtaponiendo las propias —escribe—, los civilizadores latinoamericanos tratarán de enterrar el pasado colonial, la cultura hispana y la indígena, así como el mestizaje a que dio origen la Colonia. Se intenta nueva yuxtaposición imitándose ahora los modelos culturales de Europa occidental, tanto las instituciones políticas sajonas, como las expresiones de la literatura y la filosofía de la cultura de Francia. De igual manera se tomarán las expresiones a que diera origen la democracia de los Estados Unidos de las que con sorpresa hablará Tocqueville. Ser como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos serán las metas del proyecto civilizador y, como consecuencia, anular el propio pasado, considerándolo impropio. La emancipación política alcanzada por los libertadores debía ser ahora seguida por lo que los civilizadores llamaron "emancipación mental"».[21]

«Lavado de cerebro y lavado de sangre», escribe Zea. Con el fin de transformarse nuestros Estados en una copia fiel de sus modelos extranjeros mientras que por un lado se

---

20. Cita Zea los nombres del argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) que oponía la civilización a la barbarie, el del chileno Francisco Bilbao (1823-1865) que al catolicismo oponía el republicanismo, el del mexicano José María Luis Mora (1794-1850) que oponía el progreso al retroceso, y los del argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y el mexicano Justo Sierra (1848-1912) que aspiraban a convertirnos en los «yanquis del sur».

21. Cfr. Zea, *op. cit.*, vol. I, p. 295.

fomentó la inmigración europea, por el otro se importaron a nuestras tierras el positivismo francés y, asimismo, el utilitarismo inglés y el pragmatismo estadounidense: «ellos piensan y son, pensemos y seamos como ellos». ¡Curioso *cogito* el de nuestros «civilizadores»! El positivismo contribuyó acaso a contrarrestar los excesos de nuestra cultura retórica, como reconoce Vasconcelos, pero en cambio nos despojó del latín, y con ello terminó de separarnos del árbol de nuestra cultura filosófica. Octavio Paz observa por otro lado, que esta ideología fue malamente traducida y entrometida en nuestro contexto: «Lo mismo en Europa que entre nosotros —dice—, el positivismo fue una filosofía destinada a justificar el orden social imperante. Pero, y en esto reside mi crítica —escribe el poeta—, al cruzar el mar el positivismo cambió de naturaleza. Allá el orden social era el de la sociedad burguesa: democracia, libre discusión, técnica, ciencia, industria, progreso. En México, con los mismos esquemas verbales e intelectuales, en realidad fue la máscara de un orden fundado en el latifundismo».[22] Ya se ve que no data de ahora el problema que nos planteábamos al inicio de este epílogo. Acaso sea este tipo de discursos el que sobre todo se nos ha meramente yuxtapuesto, y que desde entonces no deja de venírsenos a meramente yuxtaponer, ál decir del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, en «una sucesión de doctrinas importadas, una procesión de sistemas que se mueve al ritmo de la inquietud europea o, en general, extranjera, casi un sucederse de modas intelectuales sin enraizamiento en nuestra vida espiritual y, por eso mismo, sin virtud fecundante».[23]

---

22. Cfr. Paz, «Vuelta al *El laberinto de la soledad*. Conversación con Claude Fell», ed. cit., p. 324.

23. Cfr. «Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano», en Zea, *op. cit.*, vol. I, pp. 195-214; la cita es de la p. 203.

Estaríamos así, para volver a espejearnos en el problema alemán, fragmentados y privados de identidad, y al mismo tiempo privados también de los medios de identificación (si pensamos que el medio de identificación es la filosofía, y ese tipo de filosofía) y como fatalmente obligados a importarlos y a imitarlos, y a alejarnos con ello todavía más de nosotros mismos.

Nuestros «civilizadores» se percataron, en efecto —en uno de esos aciertos que nos afianzan en el error—, de que para imitar a los modernos requeríamos una ideología filosófica. «La actividad ideológica —escribe otro filósofo peruano—, fue probablemente la primera y más directa expresión del creciente deseo latinoamericano de autoafirmación.»[24] Pero si la modernidad europea se caracteriza por la fundamentación filosófica de la política, observa Francisco Miró Quesada, si en «la cultura occidental» el pensamiento filosófico precede a la praxis, entre nosotros sucede en cambio casi siempre lo contrario: exceptuando quizás el caso del enciclopedismo y su consabido papel como catalizador del movimiento de independencia (y habría que preguntarse si de veras fue la excepción),[25] la experiencia latinoamericana es más bien la de la aplicación *a posteriori*, la de la yuxtaposición de una ideología a una política, como cuando Alberdi y Sarmiento en Argentina, o la dictadura porfirista en México se ampararon del positivismo, o como cuando el peronismo en el poder se fabricó el justicialismo, o como cuando Castro decidió adoptar el marxismo [26] «El caso más

---

24. Cfr. Francisco Miró Quesada, «El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana», en Zea, *op. cit.*, pp. 129-142; cfr. p. 134.

25. Cfr. Pierre Vayssière, *Les révolutions d'Amérique latine*, Éditions du Seuil, 1991, p. 31. Éste cita a su vez a John Lynch: *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, Barcelona, Ariel, 1986, p. 39.

26. Compárese esto con lo que en 1903, en «Sobre el fulanismo» (*Viejos y jóvenes*, Austral, 478, Espasa-Calpe, Madrid, 1944, pp. 69-91),

interesante es, quizá —escribe Miró Quesada—, el del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana); para justificar un cambio de su actitud frente a una serie de problemas concretos, la cabeza del partido elaboró una ideología, mediante la cual se trató de combinar el marxismo con la teoría de la relatividad de Einstein. Lo importante —escribe—, es señalar la naturaleza sintomática de la ansiedad creada por establecer la *praxis* política sobre una ideología de carácter filosófico.»[27] No andamos lejos aquí de «lo grotesco de las muecas de los modelos». Privados de identidad, pues, y al mismo tiempo privados también de los medios de identificación, pareciera que estuviésemos condenados a importar del Occidente, en el que estamos sin estar, lo mismo nuestras revoluciones que nuestras ideologías de Estado, condenados a nunca lograr ser lo que no somos, y a no ser nunca nosotros mismos tampoco (y sin embargo, pareciera que debajo de la capa ideológica nos revelásemos a una mirada atenta como persistiendo en nuestro ser, muy a pesar de los pesares, como aferrándonos contumaces a ser nosotros mismos).

En su trabajo «La filosofía de lo americano: treinta

---

escribió Unamuno respecto de España: «Más de una vez se nos ha echado en cara a los españoles el que al formar partidos políticos, u otras agrupaciones análogas, nos adherimos más a la persona de Fulano o Zutano que no a sus ideas» (p. 71). «Me propongo presentar aquí las razones por las que creo que el pueblo está en lo seguro al tender a personalizar los ideales políticos; que su propensión al fulanismo arranca de una raíz hondamente humana, y que le sirven mejor las personas que no las ideas» (p. 72). «La Idea hegeliana, que parece el triunfo del intelectualismo, de las doctrinas que sostienen el todopoderío de las ideas, la tal idea es una potencia antropomórfica, es una personalización» (p. 77). «Nos son más conocidos, mucho más conocidos, los hombres que las ideas, y por esto nos fiamos más en aquéllos que no en éstas. Un hombre es, con muy pequeñas variaciones, siempre el mismo, y una misma idea no siempre es la misma» (p. 78).

27. Cfr. *op. cit.*, p. 138.

años después», al hacer el recuento del movimiento que Leopoldo Zea inauguró en 1943 con la publicación de *El positivismo en México*, y que de la historia de las ideas pasó, con el grupo Hyperión,[28] a la filosofía de lo mexicano, y de ahí a la filosofía de lo americano con la incorporación de los trabajos de diversos pensadores iberoamericanos,[29] prolongándose en fin en filosofía del Tercer Mundo y filosofía de la liberación, el propio Francisco Miró Quesada se plantea el problema de nuestro *double bind* o «círculo vicioso»: «De un lado —escribe— América Latina necesita de la cultura occidental para lograr la liberación, especialmente de la ciencia y de la técnica creadas por los europeos y los [norte]americanos. Pero por otra parte, es sobre todo por medio de la ciencia y la técnica como el Occidente ejerce su dominio».[30]

La salida latinoamericana es indudablemente más noble que la *hybris* alemana: ahí donde para volverse el sujeto de su propio devenir histórico el pensamiento alemán desarrolló la filosofía del Sujeto, la filosofía hispánica, preocupada también por dejar de ser el objeto de otros sujetos, por recobrar la conciencia y volver a ser también los sometidos sujetos libres y autónomos en ese sentido,[31] desemboca en filosofía de la liberación. En vez de esperar a que el Espíritu hegeliano —ese círculo cuadrado, ese nuevo traje del emperador— se acabe de mudar a nuestro continente y nos vuel-

---

28. Del que formaban parte Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez McGregor.

29. Astrada y los peronistas de Argentina, Ernesto Maiz Vallenilla de Venezuela, Félix Schwarztman de Chile, João Cruz Costa de Brasil, Guillermo Francovich de Bolivia, Arturo Ardao de Uruguay, Augusto Salazar Bondy y María Luisa Rivera de Tuesta de Perú, Diego Domínguez Caballero de Panamá.

30. Cfr. Francisco Miró Quesada, «La filosofía de lo americano: treinta años después», en Zea, *op. cit.*, vol. III, pp. 30-40; la cita es de la p. 37.

31. Cfr. Paz, *op. cit.*, p. 322.

va a nosotros el centro y el destino del mundo, nos incumbe la tarea de analizar a fondo el mecanismo del dominio cultural que pesa sobre nuestros países, y sobre los otros, con el fin de oponer a la cultura de la dominación, dicen Miró Quesada y Leopoldo Zea, la cultura de la liberación. El reto, nos parece, es entonces precisamente el de resistir a la tentación de transformar esto en una nueva ideología.

¿Son intrínsecamente europeas la ciencia y la técnica? ¿Modernizarnos, en el sentido de apropiarnos de los progresos de la ciencia y la tecnología, nos atrapa como dirían los heideggerianos en la historia de la metafísica occidental? En todo caso, es cierto que por ese lado los así llamados países desarrollados nos llevan una ventaja difícilmente reversible, y que al encaminarnos tras ellos por esta ruta y por esta lógica nos colocamos en una situación de dependencia que refuerza práctica e ideológicamente su posición de dominio: asumimos así, para empezar, la lógica del «subdesarrollo», nos volvemos sus imitadores una vez más, sus discípulos. De ahí que se hable hoy entre nosotros de la «independencia tecnológica», y de ahí también el que nuestras comisiones nacionales de ciencia y tecnología inviertan con este fin en el financiamiento de «convenios de cooperación» y en becas para que nuestros científicos e ingenieros trabajen en los laboratorios del llamado primer mundo, cabe preguntar si contrarrestando o reproduciendo nuestra relación de dependencia a ese respecto (piense el lector tan sólo en la llamada fuga de cerebros: becados generalmente por su país de origen, los investigadores del sur vienen a trabajar a los laboratorios de los países del norte, que subsanan así los efectos regresivos que en ese dominio comienzan a implicar ya sus problemas de población, y encima se aseguran de este modo un mecanismo de reclutamiento de los investigadores más eficientes o útiles, quienes difícilmente resistirán a la posibilidad de desarro-

llar su labor ahí donde se les garantiza que será satisfactoriamente valorizada, y apoyada, cuando de sobra saben que en sus propios países para poder dedicarse a lo suyo tendrán que sortear en todo momento los vaivenes de la política científica o universitaria).

Antes que la independencia tecnológica está, hay que señalarlo, la independencia científica, y antes que la independencia científica está la independencia espiritual (confundir el efecto con la causa nos encierra más en el círculo); y por ello debemos aspirar al cultivo autóctono y autónomo de la ciencia básica o fundamental, y de la filosofía en cuanto ciencia primera. Nuestro cultivo de esta última, o de lo que de ella queda, hay que reconocerlo, está por su parte preso del círculo vicioso de la traducción y el comentario, respecto de los que cabe con mayor razón que nos preguntemos hasta dónde contrarrestan, y hasta dónde meramente reproducen nuestra dependencia. Atentos a lo que se produce en Estados Unidos o en Europa, y en volvernos los representantes o los especialistas, entre nosotros, de alguno de sus autores o de sus corrientes de moda, no nos queda tiempo para leernos entre nosotros mismos (y quizás ni para pensar nos quede tiempo), y como no tenemos lectores no escribimos; comentamos, traducimos y echamos a rodar el círculo de lo que Luis Villoro llamó en su conferencia de apertura del I Congreso Iberoamericano de Filosofía (en 1998, en Cáceres), «el filósofo alterado».[32]

Y este círculo se inscribe a su vez en otro más profundo: leemos a los autores europeos porque consideramos que su historia es nuestra historia, porque sus clásicos son nuestros clásicos, y no nos engañamos en ello; pero sí nos enga-

---

32. Una versión recortada de esta importante conferencia apareció en el número 355 del *ABC Cultural* (17-IX-1998), con el título «Ni alterados ni ensimismados», en la p. 22.

ñamos en cambio cuando a esta nuestra historia común, cuando a nuestro tronco común lo conocemos siempre a partir de su mediación y de su perspectiva, desde otras ramas de ese tronco que no son la nuestra, y cuando en esta inercia no nos damos cuenta de en qué momento atravesamos la frontera de la historia que ya no nos es común, y cuando en esta misma inercia asumimos que los autores que escriben en Europa y no los nuestros son herederos o continuadores de los clásicos: leemos a nuestros colegas de las universidades europeas como si por descontado supiésemos que en los manuales todavía no escritos de la historia de la filosofía ellos aparecerán en el capítulo que sucede al capítulo que sucede al capítulo que sucede al de nuestros clásicos. De hecho son ellos, los albaceas de nuestra herencia común, los que deciden por nosotros quiénes son, y quiénes no son clásicos, quién importa y quién no importa en filosofía. Cada nueva ideología que surge se ampara de la historia de la filosofía y nosotros le reconocemos siempre este derecho con extrema facilidad.

Pero volvamos al hilo de nuestras especulaciones en torno a si acaso habrá un problema hispánico. Leopoldo Zea piensa, veíamos, que «el principal problema humano del latinoamericano es el problema de la autenticidad»,[33] y Augusto Salazar Bondy considera por su parte que nuestra cultura toda es inauténtica, que no tenemos sino «pensamientos transplantados», hechos para responder «a las metas y a los intereses vitales de otros hombres», y no a los nuestros. Nos recuerda este último que Hegel escribió en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que «la filosofía es la filosofía de su tiempo» y sólo de su tiempo, y que respecto de aquellos que intentaron recuperar y reproducir doctrinas del pasado, el pensador alemán sentenció tajante

33. Cfr. Miró Quesada, *op. cit.*, p. 31.

que tales intentos no son sino simples traducciones, mientras que «el espíritu sólo encuentra satisfacción en el conocimiento de su propia y genuina originalidad».[34]

A nuestros «filósofos ensimismados», como los llama Villoro en su conferencia de Cáceres al oponerlos a los «filósofos alterados», a nuestros latinoamericanistas les preocupa al parecer algo que iría mucho más allá de una mera situación de dependencia estructural o económica, editorial e institucional. En general sostienen que nos hace falta una filosofía genuinamente latinoamericana, con la esperanza implícita, al parecer, de que ésta nos dotará finalmente de un medio de identificación y de autentificación, y piensan que esa preocupación suya expresa y abarca la cultura toda de Latinoamérica y al hombre latinoamericano entero. Este supuesto concedido, no tarda en salirnos al paso nuevamente el problema de cómo excluir de esta tarea toda influencia extranjera, lo que se asume que comprometería su identidad y su autenticidad, cuando la filosofía misma nos viene de fuera, cuando, como lamenta Salazar Bondy, «nuestro pensamiento ha probado que no puede vivir sin el alimento exterior».[35] Peor aún, cuando se asume que es una verdad de perogrullo o de consenso el que nosotros no tenemos filosofía, que no la hay en español, al mismo tiempo que se presume como que hay sol de que sí la tienen otros pueblos y otras lenguas,[36] cuando por

---

34. Cfr. Salazar Bondy, *op. cit.*, pp. 205-206.

35. Cfr. *op. cit.*, p. 208.

36. Lo que nos forzaría quizás a resucitar aquí aquella vieja discusión entre babilonios y egipcios sobre cuál era la cultura más antigua, y a mencionar los nombres de Séneca, de Averroes y Maimónides, de Ibn Arabi, de san Isidoro de Sevilla, Raimundo Lulio, santo Domingo de Guzmán y san Ignacio de Loyola, y Nebrija, y Luis Vives, Luis de Granada, Francisco Suárez y Francisco de Vitoria, Antonio Rubio y Tomás de Mercado, fray Luis de León, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila. Cervantes y Lope de Vega, Calderón, ¿por qué no?, y a sumarles al civili-

un excesivo celo de autenticidad se llega a aceptar que tenemos que renunciar a nuestra herencia común, porque la sospechamos ajena.

En *El problema de la filosofía hispánica*, el filósofo hispano-mexicano Eduardo Nicol (a quien Antonio Marino cuenta entre los pocos verdaderos filósofos de la Modernidad, entre los pocos pensadores postbaconianos cuya obra sigue estando inspirada por una erótica del conocimiento), al distraer en esa obra su atención principalmente dedicada a los problemas centrales de la filosofía, a la metafísica, y en su caso a la metafísica de la expresión, al ocuparse de esta cuestión de sociología de la filosofía, más ideológica que filosófica desde su punto de vista,[37] Eduardo Nicol observa lo siguiente:

---

zador Quetzalcóatl, y al tlamatinime Nezahualcóyotl, y a la poetisa y pensadora sor Juana Inés de la Cruz, e incluso al marrano Spinoza... El más grande entre los pensadores de la Modernidad, el francés René Descartes, un discípulo por cierto de los jesuitas, un continuador de la filosofía española, ¿no escribió también principalmente en latín y no lo hizo también principalmente en Holanda?

37. Cfr. Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961, p. 18: «No me propongo —escribe— seguir este camino, o, mejor dicho, paralizarme en este punto. Por el contrario, los problemas de la filosofía son tan apremiantes y requieren una consideración tan cuidadosa y sostenida, que no dejan mucho tiempo para que la atención se distraiga hacia esas cuestiones marginales que pudiéramos llamar de sociología de la filosofía; y, por ello, no puedo negar que me siento en este terreno un poco fuera de ámbito». Compárese esto con lo que Jacques Bouveresse declara en las primeras líneas de *Le philosophe chez les autophages* (París, Les Éditions de Minuit, 1984): «Estas reflexiones sobre la situación actual de la filosofía han sido suscitadas por una cuestión cada vez más difícil de evitar, pero que, *a priori*, no es del tipo de cuestiones a las que yo me interese natural y espontáneamente. En efecto, jamás me atrajeron o me simpatizaron demasiado esas consideraciones metafilosóficas que se nos infligen periódicamente sobre la filosofía que está en principio terminada, pero que, sin embargo, debe continuar más que nunca o, en todo caso, no acabará jamás de acabar».

> Existe un problema de la filosofía hispánica (y hay que decir «hispánica», ahora, y no «española» —escribe—, porque se incluye en la consideración a la de Hispanoamérica). Parece como si no pudiéramos hacer filosofía en nuestro mundo hispánico sin debatir previamente la cuestión del carácter y el estilo de lo que vamos a hacer, y de la manera como esto pueda avenirse con el genio autóctono y con los destinos de la comunidad. Tal preocupación o *selfconsciousness* ha rebasado, a veces, el límite de la discreción. Quiere decirse que no ha favorecido la ejecución de una obra sobre cuyos caracteres eventuales meditamos anticipadamente sin término. Éste ha venido a ser, justamente, uno de los rasgos característicos de nuestra filosofía. Ella se distingue de otras por su curioso ensimismamiento: porque se ocupa tanto de sí misma, casi más asiduamente que de los problemas filosóficos. Queremos resolver lo que somos hablando de ello. Otros son lo que son, sin hablar tanto, porque hacen lo que hacen.[38]

Pero acaso a cualquiera le pase que al detenerse a pensar en su modo de andar se le pierda el paso, acaso no sólo a nosotros nos entorpezca la respiración el detenernos a pensar en ella, acaso simplemente no haya que abusar del autoexamen. «Esta inquietud y esta reflexión —responderían muchos con Augusto Salazar Bondy— no se dan, o se dan rara vez, en aquellos pueblos que han hecho aportes fundamentales al desarrollo de la filosofía y que, por decir-

---

38. Cfr. *op. cit.*, p. 7. Y véase también lo que con motivo del aniversario de *Diánoia*, el Anuario del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, escribe en 1974 (recogido en Eduardo Nicol, *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, pp. 191-199; la cita es de la p. 196): «Se logró al fin probar con hechos, y no sólo con argumentos y admoniciones, que la mente hispánica no está privada de la capacidad de pensamiento riguroso y sistemático; que no está misteriosamente dotada nada más para las agudas improvisaciones y las meditaciones circunstanciales».

lo así, están bien instalados en el territorio de la teoría filosófica y se mueven dentro de él como en un dominio propio. Los hispanoamericanos, en cambio —observa el filósofo peruano—, se han sentido aquí siempre en territorio ajeno, como quien hace incursiones furtivas y clandestinas, pues han tenido una viva conciencia de su carencia de originalidad especulativa.»[39] Inmersos en los excesos del autoexamen perdemos de vista, en un error de perspectiva muy difundido entre nosotros, que hay una cierta «normalidad de la anormalidad», que esta alteración, aunque se dé en nosotros de un modo peculiar, de ninguna manera nos es exclusiva.[40] EL MITO NAZI, en este sentido, nos viene a recordar de forma muy oportuna que antes que el problema hispánico hubo un problema alemán, y nos hace pensar si no será precisamente un eco de la inquietud de aquella nación, que gestó el historicismo hegeliano, y el nazismo, lo que nos inspira esas cuitas identitarias nuestras, que no son tan sólo nuestras.

Acaso el problema de la filosofía latinoamericana o hispánica no consista tanto en la expresión y la consecuencia de un problema hispánico, que acaso no exista en realidad (pues ni la hispanidad ni la cristiandad se han derrumbado verdaderamente entre nosotros, y su espacio no está en verdad vacío), como en la imitación de una filosofía de la his-

---

39. Cf. Augusto Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 205.

40. El error del ensimismado, escribe Luis Villoro en su citada conferencia, «no estriba en explorar su propia identidad, sino en olvidar el carácter universal de ese problema». Octavio Paz (cfr. Paz, *op. cit.*, p. 323) responde en este mismo sentido a una pregunta de Claude Fell sobre la filiación de *El laberinto de la soledad* respecto a la obra de Samuel Ramos y la «escuela de José Gaos»: «Este tipo de reflexión sobre los países —señala el poeta— es tan viejo como la cultura moderna. En Francia, en el siglo pasado, hubo algunos ensayos importantes en este aspecto. En nuestra lengua, la generación española del 98 inició el género. En la Argentina, el ensayo de Ezequiel Martínez Estrada».

toria concebida, ésa sí, para responder a un problema de identidad y de destino: el problema alemán. Y acaso esa sea la razón de la incapacidad de todos esos intentos multicitados por encontrar una filosofía satisfactoriamente «nuestra». Nos miramos en el espejo alemán y al no devolvernos éste una imagen alemana nos sorprendemos y, como no tenemos una filosofía alemana nuestra (pues la alemana es alemana) concluimos desconsolados que nosotros ni tenemos ni tendremos filosofía. Acaso la búsqueda de una filosofía originalmente nuestra sea ella misma, en su supuesto fundamental, el de la necesidad de que cada pueblo y cada lengua tengan su propia filosofía, una imitación. La transposición de una filosofía concebida para responder al problema alemán a un contexto en el que, si el problema español existe, es un problema diametralmente opuesto al que fuera el problema alemán.

Cómo no subrayar enseguida, por ejemplo, en las harto interesantes, y representativas, y heurísticas reflexiones de Salazar Bondy que venimos comentando, el acogimiento tan sorprendentemente especial que este pensador hace del propio historicismo hegeliano en el que se autoriza, y al que simplemente no le aplica sus propios criterios, y no lo considera así una filosofía del pasado, y de otro contexto, simplemente traducida o imitada, entrometida, yuxtapuesta en el nuestro. ¿De dónde nos viene si no esta obsesión por tener una filosofía nacional, una que nos sea propia a nosotros, a nuestra idiosincrasia y a nuestra lengua? ¿No es acaso ridículo el que la primera lengua europea moderna, la primera que tuvo su gramática y su Siglo de Oro, se sienta ahora en la necesidad de justificar su aptitud para la filosofía, como si se encontrara en la mismísima situación en que se encontraba la lengua alemana antes de Goethe o de Wagner?[41] ¿Ya no

41. Los alemanes reivindicaron su lengua, en efecto, frente a la nues-

pensamos nosotros, como san Justino Mártir en los primeros días de la cristiandad, que cuanto de verdad se ha dicho nos pertenece, y cuanto de verdad se diga, dígase donde se lo diga y en la lengua en la que se lo diga? ¿Les pedían acaso un pasaporte a los conocimientos que les llegaban de la Mesopotamia o del Egipto los antiguos griegos, y los romanos a los que les vinieron de éstos? ¿Por qué queremos cortar así de tajo la comunidad de las más altas creaciones humanas, la tradición, el pasado, el tiempo?

«Es una especie de fatalidad —escribía en las primeras décadas de nuestra vida independiente ese Nebrija de América que fue el filósofo venezolano y chileno Andrés Bello— la que subyuga las naciones que empiezan a las que las han precedido.»[42] Imitar, retomar y repetir, no es tan anormal como pensamos. Lo anormal acaso sea esa excesiva búsqueda de novedad y de originalidad, de ruptura. ¿Qué significa, por lo demás, eso de «empezar» una nación? —cabe que nos preguntemos— ¿y por qué la originalidad ha de ser ruptura o novedad? ¿Por qué los pensamientos, para que se nos vuelvan propios, habrían de ser inéditos? Si Hispanoamérica, si este nombre y esta idea están como exiliados de sus fuentes españolas y europeas, si una buena parte de

---

a, frente al latín, y lo hicieron con tanto vigor que nos han dado la vuel-
, y de no querer ellos pensar en nuestra lengua filosófica, que les era
ctranjera, han pasado a transmitirnos a nosotros esos sofismas suyos, y
a necesidad de filosofar también nosotros en su lengua, que no es, y no
rá nunca la nuestra. Juan Manuel Garrido atrae mi atención respecto a
obra del filósofo chileno Patricio Marchant (1939-1990), cuyas refle-
ones en torno al problema de la filosofía hispanoamericana estuvieron
buena medida marcadas por este complejo a propósito de la «lengua
osófica»; su obra *Escritura y temblor*, compilación postuma hecha por
blo Oyarzun y William Thayer, será publicada en breve por la editorial
arto Propio, de Santiago de Chile.

42. Cfr. Andrés Bello, «Autonomía cultural de América», en Zea, *op.*
, vol. I, pp. 190-194; la cita es de la p. 193.

nuestras raíces se nos quedan al nombrarnos así física y políticamente en el «extranjero», esta experiencia no nos es ni unívoca ni exclusiva: la Europa occidental misma nació por ejemplo, bajo este signo;[43] el Sacro Imperio Romano Germánico estaba exiliado de la desaparecida Roma, y de Jerusalén y de Atenas, y de Alejandría y de Bizancio, y la cultura latina misma tuvo que «importarla» de sus reductos de España e Italia, y también y principalmente, lo que para nuestro asunto es en particular interesante, de la Inglaterra de Alcuino adonde no hacía mucho que se había «exportado». Santo Tomás de Aquino elaboró la gran catedral del pensamiento medieval nutriéndose con las traducciones latinas de Aristóteles y sus comentaristas árabes que desde España se importaron a la Universidad de París, con ideas sobre lo eterno que le llegaron en palabras seculares, a través de las culturas y los lugares recorridos, a través de los hombres y las lenguas, a través del tiempo.[44] «El deseo, el afán deliberado, expreso, de hacer y llegar a tener una filosofía original, peculiar, de la propia lengua o del propio

---

43. Al respecto, la lectura de *Europe, la voie romaine*, de Remi Brague (Ed. Criterion, 1992 / Folio Essais, 343, Gallimard, 1999), me parece sumamente interesante y recomendable, y con el autor me sorprendo del poco eco que ha suscitado su traducción al español (Gredos, 1995): yo le escribí que en esa obra, en la que frente a los que exaltan la grandeza de los griegos para en el fondo exaltarse a sí mismos propone el autor la humildad de reconocerse deudores, receptores y transmisores como los romanos, lo que propone es que en cierto modo los europeos se reconozcan de una buena vez latinoamericanos, y le escribí también que su visión de la historia europea me recordó por momentos la que Pedro Henríquez Ureña tenía de la nuestra.

44. Los heideggerianos argüirán acaso que precisamente adolece el tomismo de ser una mera traducción, inexacta y alejada de las fuentes griegas originales, pero nosotros, que nunca hemos querido ser griegos, y que podemos renunciar perfectamente a lo que la lengua griega como cualquiera otra tiene de intraducible, nos interesaremos sobre todo en lo que de todos modos nos llega, y en preguntarnos si no será verdad.

territorio, más o menos extensamente tomado, parece, pues —podemos concluir entonces con el filósofo hispanomexicano José Gaos—, novedad no justificada del todo por la historia, al menos».[45]

Es más bien una filosofía de la historia la que nos ha impuesto esta barbaridad, y la que con ella perturba no sólo nuestra filosofía sino en general precisamente a las filosofías que, al reivindicarse como herederas de la historia de la filosofía, y como sus portavoces actuales o autorizadas, como los profetas de la Sibila, han substituido de hecho a la filosofía por su interpretación de la historia de la filosofía, por su filosofía de la historia, por su mito en suma, por su ideología. Así, mientras que en la tradición anglosajona, poco atenta por lo general a la historia de la filosofía, y en general incluso ingenua al respecto, el pensamiento «sincrónico» se sigue desarrollando más o menos en el mismo estilo y con la misma salud que en la época de Locke; en Francia, en cambio, donde la filosofía se está muriendo de historicismo, Jacques Bouveresse se queja del «absurdo y arcaico nacionalismo cultural que caracteriza a la filosofía francesa en un grado que no se observa en ninguna otra parte, y que sorprende siempre a los extranjeros».[46]

¡Ya Andrés Bello nos prevenía contra esa nueva ciencia, la filosofía de la historia, que era y es todavía «una palestra en que luchan los partidos».[47] Al incursionar en ella los cantos de las sirenas tienden a cautivarnos de inmediato, y encantados como estamos hipotecamos nuestro pasado, e hipotecamos a la filosofía misma en las manos de esa adivina que se ofrece a revelarnos el pasado, el presente y el porvenir.!

45. Cfr. José Gaos, «¿Filosofía "Americana"?», en Zea, *op. cit.*, vol. I, p. 478-483; la cita es de la p. 481.
46. Cfr. J. Bouveresse, *op. cit.*, p. 88.
47. Cfr. Bello, *op. cit.*, p. 194.

La historia es un verdadero, y un alto problema, es cierto. Y para nosotros es incluso un problema urgente, el *fármacon* que nos urge para remediar los efectos del *fármacon*. Octavio Paz tuvo la lucidez de percibir, y de abordar esta tarea, y de formularla además explícitamente como el tema para un libro decisivo, suyo o de algún otro, del que *El laberinto de la soledad* y *Corriente alterna* no habrían sido sino preparación o prefacio: «esa reflexión deberá ser —escribe Paz— una recuperación de nuestra verdadera historia, desde el dominio español y el fracaso de nuestra revolución de independencia —un fracaso que corresponde a los de España en los siglos XIX y XX— hasta nuestros días; sé, además —agrega el poeta—, que ese libro deberá enfrentarse, como su tema central, al problema del desarrollo».[48]

Despejar nuestras ideas confusas sobre nosotros mismos, y despejarnos el camino. Recuperar nuestro pasado para abrirnos al futuro. Octavio Paz nos trae así de nuevo a lo que ya nos planteábamos a propósito de la filosofía de la liberación, y en el fondo a los problemas fundamentales de la filosofía de la historia: el del sentido de la historia, y el del progreso. Hechas todavía desde el sentimiento de la marginación, nuestras preguntas abandonan en cambio ya la lógica de la imitación servil que tenían en su primera forma: «¿seremos al fin capaces de pensar por nuestra cuenta? —pregunta el poeta. ¿Podremos concebir un modelo de desarrollo que sea nuestra versión de la modernidad? ¿Proyectar una sociedad que no esté fundada en la dominación de los otros y que no termine ni en los helados paraísos policíacos del Este ni en las explosiones de náuseas y odio que interrumpen el festín del Oeste?».[49]

Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy nos pre-

---

48. Cfr. Paz, *op. cit.*, pp. 236-237.
49. *Op. cit.*, p. 238.

vienen en este libro, contra toda interpretación de la historia que esté contaminada aún por el pensamiento mítico o mitificante, y nos recuerdan que es al exterior de este tipo de pensamiento que la historia debe o espera ser pensada. Este *enjeu*, esta preocupación nos concierne a nosotros plenamente, y nos concierne también de un modo especial. El problema hispánico, si lo hay, y en la medida en que lo hay, emana de una interpretación errada y enajenante de nuestra historia, de una muy discutible filosofía de la historia, de un mito, de la aceptación pasiva de que el tiempo de los otros, y no el nuestro, es el tiempo real, de que nuestro tiempo no existe o no vale, de que es puro pasado, y de que el tiempo de los otros, de que el tiempo del mito de los otros es el sentido del nuestro. El problema hispánico existe en relación a ese discurso que nos asimila a la historia de nuestros Estados y de su fracaso en la tarea de asimilarnos y de someternos precisamente a esas ideologías que nuestros intelectuales quisieran oficiar entre nosotros como las ofician en el «primer mundo», esos intelectuales que seguramente sí son filósofos de veras.

A riesgo de incurrir en «el mito del sin mito» —debemos guardarnos muy bien, repitámoslo una vez más, de no transformar en ideología nuestros esfuerzos por liberarnos de la ideología—, ¿cómo soslayar, cómo no señalar que en nuestra búsqueda de un horizonte donde se pueda pensar la historia sin mitificar los que insistentemente son tratados de últimos se nos vuelven primeros? ¿Cómo no atraer la atención de ese Occidente que se pierde por su Norte historicista hacia su Sur histórico?

«Yo soy africano y antiguo como san Agustín», así respondía Unamuno a quienes en la España de principios de siglo, quiero decir de principios del siglo XX, urgían a España a la «europeización» y a la «modernización», a la imitación también, a la Historia y al Progreso que al mismo

tiempo se predicaban en las otras Españas. Y al trinomio moderno y europeo de *ciencia, vida* y *felicidad*, le oponía Unamuno el africano y antiguo, y español, de *amor, muerte* y *sabiduría*. A la mera felicidad; le oponía el «dolor sabroso» y el «muero porque no muero» de nuestros místicos; y a la ciencia de la vida la sabiduría de la muerte, porque la vida es una preparación para la muerte y la ciencia ha de ser una preparación para la sabiduría. «¡Desgraciados países esos países europeos modernos —escribe Unamuno— en los que no se vive pensando más que en la vida!, ¡desgraciados países en los que no se piensa de continuo en la muerte, y no es la norma directora de la vida el pensamiento de que todos tenemos un día que perderla!»[50]

Aunque creamos cuidarnos de la Historia y del Progreso, nos recuerda Unamuno, en realidad se nos da muy poco de ello. Nuestro retraso de africanos y antiguos, nuestra cultura católica nos inmunizan ante los dogmas de una historia de sentido inmanente en la que el Estado ideal y el progreso científico lograsen terminar la torre de Babel o restaurar el paraíso terrenal: «¿Y para qué diantres si de todos modos vamos a morirnos?», así responde espontáneo el espíritu de nuestro pueblo, desde nuestra proverbial pereza, si se quiere, pero también desde nuestro sentido más denso, y más complejo de la vida y del tiempo.

Y por la misma razón no funciona entre nosotros la idea del Estado Moderno. Ni nos abandonamos a la ideología ni nos abandonamos al Estado o al partido. Alfonso Reyes decía que los mexicanos somos escépticos por naturaleza, desconfiados. «La extrañeza que provoca nuestro hermetismo —escribe Octavio Paz— ha creado la leyenda del mexicano,

---

50. Cfr. Miguel de Unamuno, «Sobre la europeización (arbitrariedades)», en *Ensayos*, tomo VII, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, serie II, vol. 15, Madrid, 1918, pp. 157-189; la cita es de la p. 172.

ser insondable. Si nuestra cortesía atrae, nuestra reserva hiela... La sensación que causamos no es diversa a la que producen los orientales.»[51] «El español se siente hombre —escribe el historiador francés Jean Descola—, por eso es individualista. Sean cuales fueren los regímenes políticos que gobiernan la península, ninguno logra hacer del español un ciudadano en el sentido británico o francés de la palabra. Admite difícilmente la jerarquía, aunque sea respetuoso del orden. Le repugna integrarse en agrupamientos humanos. Acaso admite el ejército y la Iglesia, y todavía el uno y la otra provocan sus críticas y, a veces, sus revueltas. El solo agrupamiento al que el español se adhiere sin reservas es la familia, es decir, *su* familia —y entonces él mismo. Su único amor: la patria, es decir, la tierra —su tierra, la que tiene bajo los pies. Él mismo, los suyos, el campo que labora, eso es España para el español.»[52] «El argentino —observa Borges—, a diferencia de los americanos del Norte y de casi todos los europeos, no se identifica con el Estado»; el Estado, dice, «es una inconcebible abstracción», y con Ganivet y Unamuno recuerda el emblemático capítulo XXII de la primera parte del *Quijote* en el que el caballero de la triste figura dio la libertad a los galeotes: «parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y la naturaleza hizo libres; cuanto más, señores guardas —les dijo el hidalgo a los representantes del Estado—, que estos pobres no han cometido nada contra vosotros; allá se lo haya cada uno con su pecado; Dios hay en el cielo, que no se descuida de castigar al malo ni de premiar al bueno, y no es bueno que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres no yéndoles nada en ello».[53]

---

51. Cfr. Paz, *op. cit.*, p. 72.
52. Cfr. Jean Descola, *Histoire d'Espagne*, París, Librairie Arthème Fayard, 1959, p. 604.
53. Cfr. Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Austral,

En la medida en que a pesar de nuestras clases políticas e intelectuales, y sus *doubles binds*, y sus esquizofrenias, y sus complejos de inferioridad, nuestro horizonte no se ha vaciado ni de la cristiandad ni de la hispanidad, ni de la familia y el individuo (o el singular, como diría Nancy), en la medida en que nuestra intrahistoria, la historia de la gente y no la de los Estados, se ha continuado allá y acá, ininterrumpida, preservándonos de las desmesuras de la Modernidad, conservándonos paralelamente otros tiempos y otros espacios de vida, podemos concluir que no hay un problema hispánico que se pueda asimilar al problema alemán. El problema de la filosofía hispánica es un fenómeno de mera historia, de superficie, el resultado del espejismo de un problema hispánico que sería el reflejo del problema alemán, y del problema moderno en general, una confusión de intelectuales exóticos empeñados en no vernos sino a través de sus antiparras «modernas», hechas nada más que para ver la superficie. Y ahí donde nuestros intelectuales suelen lamentar nuestros defectos estaría precisamente nuestra virtud: en no ser tierra fértil para la ideología.

«El más urgente de los problemas de nuestra época —escribía Borges en 1946— [...] es la gradual intromisión del Estado en los actos del individuo; en la lucha con ese mal, cuyos nombres son —escribía— comunismo y nazismo, el individualismo argentino [y el individualismo hispánico en

---

33, Madrid, Espasa-Calpe, 1938, pp. 72–73; Ángel Ganivet, *Idearium español* (*Obras completas*, vol. I), Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1942, pp. 64 y ss.; y Jorge Luis Borges, «Nuestro pobre individualismo», en *Otras Inquisiciones*, en el volumen II de sus *Obras completas*, pp. 36 y 37: «Más de una vez —escribe Borges—, ante las vanas simetrías del estilo español, he sospechado que diferimos insalvablemente de España; esas dos líneas del Quijote han bastado para convencerme de error; son como el símbolo tranquilo y secreto de nuestra afinidad»; y se acuerda entonces Borges del Martín Fierro.

general, agreguemos], acaso inútil o perjudicial hasta ahora, encontrará justificación y deberes.»[54] Nos engañaríamos si pensamos que, cerrado el siglo XX, y cerrada en él la historia cruenta de los totalitarismos, el mal en cuestión también se ha terminado ya o pervive sólo como rezago en las regiones «subdesarrolladas» del planeta. La advertencia que los autores de este libro nos hacen en el prefacio a la edición francesa la podríamos reformular por nuestra parte en la pregunta de si no será también el Estado democrático un Estado invasor de la vida privada de los individuos y de las familias, una suerte de totalitarismo blando que mete sus narices demasiado lejos, es decir, demasiado cerca. Pues también la democracia se ve tentada, y fuertemente tentada por la ortodoxia y por los fundamentalismos de la ideología y del mito. La cuestión de la figura de la democracia, en efecto, ¿no nos pone justamente ante la antítesis de Don Quijote, el hombre del ideal, y al mismo tiempo ante la antítesis también de su harto realista escudero?, ¿qué hacer con ese «demócrata ideal» que con su igualitarismo a ultranza, su tolerantismo intolerante y su relativismo estéril, y su libertad superficial, su libertad de consumidor de mercancías, y de valores e ideas vueltos mercancías ni se eleva a las alturas del ideal ni tiene bien asentados los pies sobre la tierra?, ¿qué hacemos de ese fantasma que en

---

54. Cfr. Borges, loc. cit. Y también Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, ed. cit., p. 160: «La petulancia del yo frente a la igualdad de la norma, la insolidaridad del individuo frente a la comunidad, no son buen remedio para la uniformidad creciente, difusa, que parece irreprimible. El remedio consiste en una rehumanización del hombre. Pero, en el español sobre todo, aunque también en el hispanoamericano, aquella soberanía del yo es ya una disposición natural contraria al anonimato y a la uniformidad. La falta de respeto por la ley expresa muchas veces un interés mayor hacia la persona. Este tipo de hombre prefiere siempre arreglar las cosas "de hombre a hombre", y darle a toda gestión, a todo convenio, un tono humanizado, personal».

los medios que sin cesar lo difunden reclama con regularidad su ración de galeotes o de chivos expiatorios, y que se cuida, implacable, de los pecados ajenos?

No hay que dejarle vacíos nuestros lugares, para que no venga a ocuparlos, o acabarlos de vaciar; no hay que dejarlo entrar, o más bien sí, porque tampoco vamos a dejar de ser hospitalarios, pero entonces habrá que llenarlo a él, habrá que humanizarlo, habrá que despojarlo de sus cadenas aunque el malagradecido nos maltrate luego, como maltrataron los galeotes a su libertador Don Quijote y a Sancho Panza su escudero.

* * *

Quiero agradecer a Pierangelo di Vittorio y a Gabriela Domecq, mis compañeros doctorandos de la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo, a Juan Manuel Garrido de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y a Esteban Mate, de la editorial Anthropos, que leyeron el borrador de esta traducción en alguna de sus fases y me ayudaron a expurgarlo de varios errores y erratas. Y también quiero agradecer al profesor Philippe Lacoue-Labarthe por el interés que manifestó cuando, a raíz de una discusión originada en nuestras diversas perspectivas geoculturales, le propuse traducir yo mismo al español su libro, que me había sugerido las reflexiones que le opuse en su seminario. Y quiero agradecer final y especialmente al profesor Jean-Luc Nancy, quien siguió de cerca los preparativos de esta edición española y me ayudó a entender los matices de algunos pasajes del original, y a traducirlos así sin traicionar el pensamiento de sus autores, y aun me animó, dándole una buena acogida a los esbozos de éste que le presenté en nuestra correspondencia y en nuestras conversaciones, a entrometer este epílogo.

JUAN CARLOS MORENO ROMO

ÍNDICE

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA 7
PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN EN FRANCÉS 9

EL MITO NAZI

Situación 17
La identificación mítica 26
La construcción del mito nazi 38

ANEXO 53

EPÍLOGO DEL TRADUCTOR, *por Juan Carlos Moreno Romo* . . 55